Radu Florian

EPPUR, SI MUOVE!

CARTEA ROMÂNEASCĂ

Scanned with OKEN Scanner

Radu Florian

EPPUR, SI MOUVE!...

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

1983

Scanned with OKEN Scanner

Tatălui și fratelui meu, asasinați de fasciști.

Memoriei mamei mele.

Scanned with OKEN Scanner

PREFAȚĂ

Studiile și eseurile incluse în acest volum surprind momente contemporane ale asimilării culturale a operei lui Marx, ale evoluției cunoașterii sale.

Un cititor insuficient familiarizat cu disputele ideologice ale timpului nostru ar putea fi dezorientat de unele dintre meandrele acestora ce se referă la moștenirea gîndirii lui Marx, cum este, de pildă, contestația sa zgomotoasă și adesea virulentă sau manifestarea încă puternică, deși în restrîngere, a dogmatismului de inspirație marxistă, cu consecințele sale nocive asupra practicii și a conștiințelor. Privite izolat, aceste meandre ar putea duce la concluzii negative sau sceptice în privința ecoului actual al gîndirii lui Marx. Dar într-o perspectivă mai largă, care ia în considerare și alte elemente ale acestor controverse, iar pe de altă parte le inserează în fluxul procesului istoric obiectiv, se desprind concluzii diferite.

Într-adevăr în asimilarea culturală și rezonanța sa socială de-a lungul istoriei, opera lui Marx a întîmpinat întotdeauna diverse obstacole. Mai întîi a fost ignorarea ei de către reprezentanții ideologiei burgheze. Apoi a fost prezentarea deformată, mergînd pînă la caricaturare, a ideilor lui Marx. În sfîrșit a fost geneza pe terenul acestora a unor interpretări grăbite și unilaterale care au aruncat o lumină cel puțin nepotrivită asupra fizionomiei operei lui Marx ca și a unora dintre ideile sale cardinale. Așa au fost diferitele variante dogmatice care au circulat în momente și în spații sociale diverse, unele

Scanned with OKEN Scanner

dintre ele impunîndu-se ca dominante și exercitînd o lungă influență politică și culturală.

Contradicțiile societății capitaliste tind să dejoace, pe de o parte, tentativele repetate ale ideologiei conservatoare ; prin procesele ei practica socială împinge grupurile sociale dominate, pe exponenții acestora spre marile teze ale gîndirii lui Marx. Reverberația lor culturală și socială nu a contenit să provoace modificarea direcției istoriei umane.

Criza ireversibilă a dogmatismului — în plină desfășurare în această ultimă parte a secolului al XX-lea — conduce pe de altă parte la conturarea unui larg curent pentru redescoperirea operei lui Marx în autenticitatea sa, cu deschiderile ei istorice dar și cu zonele ce solicită noi investigații și dezvoltări teoretice.

Delimitarea de dogmatism, adevărată reconsiderare cu mijloace științifice a fizionomiei și ideilor cardinale ale operei lui Marx, se împletește în zilele noastre cu înfruntarea laitmotivelor dogmatismelor antimarxiste resuscitate. Acestea încearcă să prezinte impasul dogmelor ca pe unul al gîndirii lui Marx, al adevărurilor sale fundamentale. Este blamată revoluția și noua direcție a dezvoltării istoriei, deși condițiile și procesele istorice în care s-au produs deformările dogmatice n-au făcut în nici un fel obiectul analizei lui Marx. Prin întreținerea unui complex al culpabilității gîndirii marxiste se urmărește anularea rezonanței sale culturale și sociale, a undelor sale de influență.

Ideile lui Marx au pătruns și s-au menținut în cultura acestui secol, au inspirat largi și variate mișcări sociale transformatoare înfrîngînd constant adversitatea, reaua credință sau ignoranța, deformarea flagrantă, datorită acelor adevăruri filozofice, economice și social-politice pe care n-au încetat să le exprime.

Traiectoriei operei lui Marx prin istoria secolului i se potrivește laconicul enunț galileian *Eppur, si muove !*... Acesta exprimă totodată sensul evoluției sale, deoarece în calea influenței ideilor lui Marx pot interveni neîndoios dificultăți și momente de stagnare, dar procesul nu poate fi anihilat !

Scanned with OKEN Scanner

I. MARX ŞI CULTURA CONTEMPORANĂ

Scanned with OKEN Scanner

DESTINUL OPEREI LUI MARX

Dintre multiplele fațete ale veacului nostru, una fundamentală este aceea a emergenței culturale și sociale a marxismului, a transformării sale într-un curent larg cu o extinsă ramificare, a genezei primelor sale implicații de amploare în practica socială.

Marxismul s-a impus și s-a manifestat ca o ideologie a celor mai reprezentative curente politice ale clasei muncitoare, a altor categorii cu deschidere revoluționară dintr-o parte importantă a globului. Unele dintre ideile sale au inspirat într-o formă sau alta procesele transformatoare care au modificat harta social-politică a globului. El a reprezentat focarul speranței în posibilitatea schimbării unei societăți capitaliste degradate de fascism, cu cortegiul său de funeste consecințe dezumanizante, de catastrofalele conflagrații mondiale.

Dar transformarea lumii nu a putut începe după o schemă prestabilită optimală și nici nu s-a realizat ușor sau fără acumularea unor grave erori, deformări și fenomene de dezechilibru, unele de o deosebită gravitate. Umbrele trecutului apăsau asupra noii istorii cu o forță copleșitoare provocînd grave crize ale noii orînduiri.

Oricît de straniu ar putea să pară, ideologia marxistă, care a exercitat cea mai largă influență socială, a reprezentat adesea variante interpretative ce au selectat numai unele din ideile operei lui Marx, subapreciind sau făcînd abstracție de altele. Multiplele reacții împotriva ravagiilor dogmatismului stalinist — dar și de altă natură — au scos la iveală că destinul paradoxal al operei lui Marx a constat în faptul că între fizionomia sa au-

Scanned with OKEN Scanner

tentică și interpretările ei curente, comune, există o diferență substanțială. Opera lui Marx era cunoscută doar de un număr extrem de redus de specialiști care, dealtfel, cu puține excepții s-au ocupat nu atît de reconstituirea viziunii sale integrale, cît în special de aspectele particulare ale ei.

Devenind o ideologie, marxismul a suferit influența ideologizării sale, adică a contaminării unora dintre ideile lui Marx de incidențele pragmatismului și subiectivismului politic. În legătură cu acest aspect al evoluției istorice a marxismului trebuie remarcat că Marx își constituie, în primul rînd, opera ca un efort de cunoaștere științifică a existenței umane, ca un instrument de dezvăluire a formelor ei de determinare. Aceasta apare limpede dintr-un pasaj al *Ideologiei germane* în care autorii ei precizau : „Cunoaștem o singură știință, știința istoriei. Istoria poate fi privită sub două aspecte ; ea poate fi împărțită în istoria naturii și istoria omenirii... de istoria oamenilor va trebui să ne ocupăm, deoarece aproape întreaga ideologie se reduce fie la o înțelegere denaturată a acestei istorii, fie la o totală ignorare a ei. Ideologia însăși este numai una dintre laturile acestei istorii“ [1].

Chiar de la începutul activității sale Marx distinge cunoașterea științifică, teoria, de ceea ce — ținînd seama de reticența sa pentru termenul de ideologie, identificat cu cel de mistificare — numește teoria care „devine o forță materială de îndată ce cuprinde masele“ [2]. Cu alte cuvinte, „teoria“ și „teoria care cuprinde masele“ sînt două fenomene deosebite, cea dintîi este expresia exclusivă a cunoașterii, iar cea de-a doua se realizează la un popor „numai în măsura în care ea este realizarea nevoilor lui“ [3]. Asimilarea socială a unei teorii, tranformarea ei într-un instrument al omogenizării conștiinței și voinței unei clase este proprie comportării sale în ipostaza unei ideologii, termenul fiind luat în accepția

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 18.

[2] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București ESPLP, 1957, p. 420.

[3] *Ibidem*, p. 422.

Scanned with OKEN Scanner

sa pozitivă, care nu include ideologizarea, adică denaturarea teoriei.

Pentru a sublinia caracterul ştiinţific al concepţiei lor asupra istoriei, faptul că ea se întemeiază pe norme ce conduc la stabilirea unor adevăruri, Marx şi Engels arătau că premisele ei nu sînt arbitrare şi nici dogmatice, ci „...reale, de care se poate face abstracţie numai în imaginaţie“ [4].

Ideologizarea teoriei elaborate de Marx şi Engels s-a produs ca urmare a subordonării şi adaptării ei unor fluxuri pragmatice şi subiective ale practicii politice, adică printr-o alegere unilaterală a ideilor acesteia şi prin introducerea în corpul ei a unor teze şi puncte de vedere lipsite de orice consistenţă ştiinţifică.

În procesul difuziunii sociale a operei lui Marx s-a produs o diversificare a variantelor doctrinare extrase din ea, care a intervenit pe trunchiul unor idei comune, dar nu şi al efortului de cunoaştere profundă a acesteia, a unor încercări de investigare riguroasă a patrimoniului ei teoretic. Diferenţierea interpretativă s-a realizat de regulă prin formarea unor doctrine politice bazate pe înţelegerea deosebită a exigenţelor acţiunii politice a proletariatului, a modalităţilor de materializare a obiectivelor sale.

Aceste doctrine au înregistrat fluctuaţii în funcţie de oscilaţiile evenimentelor politice, de modul în care exponenţii diverselor curente au definit interesele clasei muncitoare dintr-o situaţie sau alta. Esenţial în evoluţia doctrinelor n-a fost criteriul ştiinţific, ci îndeosebi cel politico-pragmatic. La aceasta s-a adăugat faptul că ele au ajuns la excluderi reciproce, partizane, fiecare considerîndu-se singura purtătoare a „ortodoxiei“, ceea ce în loc să favorizeze studierea operei lui Marx a împiedicat-o. Semnificativ în acest sens este şi faptul că, odată cu publicarea la începutul deceniului al IV-lea al secolului a unor lucrări inedite ale lui Marx, nici o doctrină n-a simţit necesitatea să-şi refacă optica asupra unor principii ale filozofiei marxiste sau ale gîndirii social-politice.

---

[4] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, op. cit., p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

Opera lui Marx a fost și este obiectul unor mari dispute care au căpătat adesea forme virulente, dar datorită spiritului lor partizan ele n-au determinat un progres al cunoașterii sale. Dealtfel și astăzi ceea ce predomină în abordarea ei continuă să fie stările subiective, unele de tip teologic de un sens sau altul, de la cele apologetice la cele de adversitate fanatică, trecînd prin cele mai variate resentimente la adresa ei, din cauza riscului pierderii unor privilegii sau a dezamăgirii provocate de speranțe și iluzii nerealizate.

Deși o certă și importantă contribuție a lui Marx o reprezintă elaborarea pentru prima oară în istoria culturii a criteriilor științifice pentru studierea fenomenelor suprastructurale în general, a celor culturale în mod special, aplicarea acestora la analiza operei lui Marx, a evoluției sale, a început cu o foarte mare întîrziere, abia în ultimele două decenii. Firește că fenomenul s-a repercutat prin acceptarea necritică a unor interpretări eclectice care știrbeau pînă la anulare originalitatea culturală a noii concepții filozofice și social-politice, a unor idei — valori cardinale ale acesteia.

Ieșirea din impas a fost generată, și de data aceasta, de solicitările practicii sociale, care au stimulat investigația științifică, au conturat orientarea sa. Ele s-au făcut simțite prin contradicțiile și fenomenele de criză socială din procesul de tranziție la noua orînduire, determinate de practicile staliniste, ca și de acelea autoritare și antidemocratice, precum și prin întîrzierile evidente din acțiunea forțelor înnoitoare din societățile capitaliste avansate, care au dezvăluit criza marxismului dogmatic, ideologizat, umbrele aruncate de practicile inadecvate asupra idealului socialist. Toate acestea au pus și pun cu acuitate problema redescoperirii operei lui Marx în autenticitatea sa reală, pe baza cunoașterii sale științifice.

Acest obiectiv poate fi atins numai prin respectarea a două criterii determinante. Primul presupune reconstituirea ideilor și valorilor specifice, originare și originale, care definesc locul operei lui Marx în istoria culturii. Desigur, simpla citire a textelor nu este nici pe departe suficientă pentru a ajunge la acest rezultat. El implică, printre altele, analiza lor comparată pentru identificarea

Scanned with OKEN Scanner

ideilor, dincolo de caracterul întîmplător sau conjunctural al unei formulări, a sinuozităților evoluției lor, dar și stabilirea filiației ca și a liniei de ruptură față de curentele anterioare.

Fără a expune pe larg acum toate datele problemei este de remarcat că, în repetate rînduri, în lucrările lui Marx conceptele nu sînt definite în manieră aristotelică și nici prin totalitatea notelor unui fenomen, ele trebuind să fie recompuse prin corelarea unei diversități de formulări și expresii lingvistice. La aceasta se adaugă situația că cele mai multe dintre teoriile ce compun opera — cu excepția analizei consacrate economiei capitaliste din *Capitalul* — nu au fost expuse într-o modalitate sistematică, închegată, cu atît mai puțin didactică, care să parcurgă treptele de la simplu la complex, cele mai multe dintre ele fiind dispersate în funcție de cerințele obiectului investigat sau ale unor polemici desfășurate.

Este suficient să amintim aci că viziunea sa filozofică Marx și-o expune prin cîteva idei și teze inedite de mare deschidere, implicate în cîteva lucrări polemice urmărind delimitarea de curente filozofice anterioare, dar fără o explicitare a coerenței lor interioare și o precizare a aparatului lor conceptual. Într-o situație asemănătoare sînt și multe din teoriile gîndirii sale social-politice.

Din toate acestea rezultă necesitatea descifrării ideilor în contextul fiecărei lucrări în parte, a obiectului ei caracteristic, ca și aceea a corelării tuturor textelor în care apare aceeași idee ceea ce nu se poate obține printr-o simplă lectură literală a cărților lui Marx, ci numai prin studierea lor ca o totalitate.

O a doua condiție a cunoașterii operei lui Marx este aceea a dezvăluirii valorii cognitive a diverselor sale componente, prin stabilirea zonei și limitelor de validitate științifică și axiologică.

Datorită faptului că — așa cum am arătat — acțiunea transformatoare a practicii sociale a fost realizată în temeiul unor doctrine politice care nu pot fi echivalate cu opera lui Marx, criteriul practicii nu constituie decît parțial și relativ un element pentru elucidarea viabili-

Scanned with OKEN Scanner

tății acesteia. Există o deosebire fundamentală între aceste doctrine politice și opera lui Marx : în timp ce aceasta se delimita de orice tentativă de a prescrie soluții și orientări politice determinate pentru rezolvarea unor situații istorice, cele dintîi au caracterul unor strategii politice, a unor platforme programatice cu pretenții de universalitate cu o deschidere variată. Gîndirea lui Marx se înscrie pe planurile mari ale cunoașterii filozofice, economice și social-politice, ale unei încercări unice de a degaja determinismul global al societății capitaliste, puținele teze strategice fiind cu totul subordonate acestei tendințe esențiale. Tocmai de aceea, impasul unora dintre aceste doctrine — care adecvate în anumite momente istorice și spații sociale încetează să mai fie în altele — nu este cîtuși de puțin și cel al patrimoniului autentic lăsat de Marx.

Validitatea științifică a ideilor elaborate de Marx poate fi relevată cu mijloace diferite, unele teoretice, altele prin observarea fenomenelor sociale contemporane. Astfel este de pildă testarea euristică a relațiilor dintre variabilele determinismului istoric, descoperite de Marx, pe fapte sociale din toate societățile cunoscute. Confirmarea lor multilaterală în investigații întreprinse în secolul nostru explică pătrunderea totală sau parțială a acestor idei în cercetări și lucrări care nu se vor inspirate, în mod nemijlocit, de gîndirea lui Marx. După cum explică rezultatele fructuoase obținute în reconstituirea și analiza unor fenomene complicate cum sînt procesele de trecere de la lumea antică la feudalism, acelea de la feudalism la capitalism sau recompunerea unor mentalități sociale din perioade anterioare ale istoriei.

De mare importanță sînt în același sens și constatarea repetării unor procese evidențiate de Marx în analiza determinismului orînduirii capitaliste ; prezența unei acute crize economice și sociale confirmă validitatea tezelor principale ale lui Marx despre societatea capitalistă chiar și în condițiile contemporane în care au apărut numeroase elemente noi în funcționarea diverselor sisteme parțiale ale capitalismului. După cum unele dintre contradicțiile și fenomenele de criză care se manifestă

Scanned with OKEN Scanner

în funcționarea noii orînduiri evidențiază consecințele nocive ale neaplicării unor idei-valori proprii teoriei socialiste enunțată de Marx, subliniind pe calea unei demonstrații negative validitatea lor obiectivă.

Elucidarea valabilității teoriilor și ideilor care formează trama operei lui Marx implică înțelegerea corectă a relației dintre istoricitatea și caracterul ei științific. Ca orice teorie științifică — inclusiv din sfera științelor exacte — acelea care formează opera lui Marx poartă amprenta condițiilor istorice — sociale și culturale — ale elaborării lor. În aceasta constă *istoricitatea* lor.

Dar în pofida unei opinii răspîndite, lipsită însă de consistența reală, istoricitatea unor idei nu exclude validitatea lor științifică, adică disponibilitatea și capacitatea lor de a reconstitui teoretic obiectul investigat. Răspunzînd unor întrebări ale practicii, ale cunoașterii, ale ambianței culturale, cu mijloace teoretice și practice determinate — ce conferă unei teorii istoricitatea ei — ea depășește acea ambianță dacă are valoare cognitivă, dacă respectă normele degajării și formulării adevărului obiectiv.

Aceasta înseamnă că ideile lui Marx au o validitate științifică *absolută* pentru un anumit obiect cercetat în măsura în care au reușit să reconstituie relațiile lui de determinare, să le exprime în mod corespunzător. Termenul de *absolut* desemnează faptul că atîta timp cît există obiectul investigat, cît timp determinațiile lui sînt identice, teza elaborată de Marx cu mijloace științifice rămîne valabilă în liniile ei fundamentale, ceea ce nu exclude modificarea unor elemente de detaliu. Odată cu dispariția obiectului, teza încetează evident de a mai fi valabilă.

Un aspect al problemei merită o precizare. Este vorba de faptul că în formularea multora dintre ideile sale Marx a avut la dispoziție o anumită cantitate de fapte care ulterior, cum e firesc, a crescut considerabil. Numai acele teze au o valoare științifică absolută care au rezistat impactului informațional, cum sînt multe din acelea aparținînd teoriei determinismului istoric sau analizei economiei capitaliste, chiar dacă ele au suferit corecturi

Scanned with OKEN Scanner

de nuanțare sau completări parțiale, ceea ce înseamnă că ele au surprins structurile fenomenelor și tendințele lor de dezvoltare.

De asemenea, trebuie să se ia în considerație că în analiza unor aspecte ale dialecticii capitalismului, ale posibilității transformării acestuia, Marx nu a putut să țină seama de multitudinea variabilelor, ceea ce explică lipsa de rezistență a ideilor, intuițiilor și a prognozei privind, de pildă, izbucnirea revoluției socialiste. Aceste puncte de vedere au rămas un document istoric, un moment din evoluția teoriei și nu au trecut în sfera tezelor valabile științific.

Toate acestea arată importanța diferențierii și desprinderii în lucrările lui Marx a tezelor argumentate cu mijloace științifice de intuițiile sau de simplele sugestii, de prezența unor puncte de vedere care au exprimat stări de spirit ale autorilor ei — explicabile istoric dar neîntemeiate cognitiv —, în sfîrșit de elementele utopice de un fel sau altul, deducții raționale ale unor situații sau procese sociale, dar care n-au putut să ia în considerație complexitatea determinațiilor istoriei.

Numai în acest fel poate fi înlăturată orice optică ideologizantă și subiectivistă în abordarea gîndirii lui Marx, manifestarea oricărui spirit partizan, a aceluia care o contestă din adversitate oarbă sau a aceluia care o minimalizează și vrea „s-o dezvolte", fără să-i cunoască originalitatea spirituală.

Spiritul partizan generează atît tendința de a exagera valoarea unor idei izolate, pe care le prezintă ca fiind o adevărată teorie, cît și aceea de a acoperi prin uitare teze și teorii de primă importanță. Privind gîndirea lui Marx ca o simplă însumare de idei, fără o articulare internă, spiritul partizan statuează în mod arbitrar, neînvocînd un temei științific, că una sau alta din aceste idei constituie axul ei. S-a ajuns astfel la prezentări cu totul deformate și absurde ale operei lui Marx ce pretind că esențialul în ea ar fi idealismul profetic sau acela de substanță religioasă.

Dar la o analiză atentă apare nefondat și punctul de vedere, exprimat în urmă cu cîteva decenii într-o ambianță europeană exploziv insurecțională, că teza dicta-

Scanned with OKEN Scanner

turii proletariatului ar fi fundamentală în gîndirea social-politică a lui Marx ; după cum nu este întemeiată ideea de dată relativ recentă că cheia gîndirii lui Marx, axul ei cardinal, ar fi concepția sa despre stat [5]. Pentru alți autori acest rol l-a îndeplinit teza înstrăinării sau aceea a umanismului. Extragerea unei singure idei ce aparține unei totalități și erijarea sa deasupra celorlalte nu ia în considerație faptul că opera lui Marx este formată din cîteva mari planuri sau filoane teoretice, a căror unitate a imprimat și imprimă marea ei originalitate în cultura filozofică și social-politică a timpului nostru.

Numai prin cunoașterea științifică a acestor filoane teoretice și a validității cognitive a tezelor lor componente se va putea contura cadrul în care opera științifică a lui Marx va influența practica socială, dar nu va mai fi deformată de impulsurile ei noncognitive, nu va mai putea fi ideologizată în virtutea unor criterii pragmatice ale unei poziții sau ale alteia.

Întrucît Marx — și acesta este un punct de vedere împărtășit de numeroși oameni de știință nemarxiști — a contribuit esențial la crearea premiselor științelor sociale, o problemă principală a studierii contemporane a operei sale este aceea a continuării adevărurilor elaborate în cadrul ei, a conceptelor și ideilor sale.

Prea adesea prin dezvoltarea marxismului s-a înțeles în trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat afirmarea unor poziții, de cele mai multe ori vizînd acțiunea politică, fără o argumentare teoretică multilaterală, adecvată. Noua idee era susținută, chiar dacă nu întotdeauna în mod explicit, în numele eficienței acțiunii și nu printr-o demonstrare teoretică a validității sale, după cum nu erau luate în considerare atît faptele în favoarea ei, cît și acelea în defavoarea ei, condiție obligatorie a oricărui proces științific.

În orice știință adevărurile anterioare își păstrează validitatea pentru un spațiu obiectual determinat, progresul cunoașterii manifestîndu-se prin cumularea adevărurilor. În sfera științelor sociale delimitarea riguroasă

---

[5] Vezi H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, Casterman, Paris, 1975.

Scanned with OKEN Scanner

de orice idee neîntemeiată cognitiv trebuie că conducă la o situație asemănătoare, în care adevărurilor din stadiile anterioare li se adaugă constant altele noi, care lărgesc spațiul cunoașterii, se completează petele albe din trecut și se inaugurează noi direcții teoretice alimentate de marile probleme ale contemporaneității.

Dar, pentru ca această însuflețire științifică să fie reală este cu atît mai necesar ca referirile la opera lui Marx să nu mai fie doar ceremonioase, ci să implice profunda ei cunoaștere ca și a avatarurilor prin care a trecut în secolul nostru, să fie tratată ca o componentă culturală vie a contemporaneității, așa cum dealtfel este.

Însemnările prezente, urmărind să fie continuarea unor preocupări de dată mai veche, tind să schițeze cîteva dintre diferențele principale care există între originalitatea filozofiei lui Marx, a gîndirii sale social-politice și clișeele încetățenite despre acestea.

*

Este un fapt cunoscut că filozofia marxistă este considerată în mod curent ca fiind concepția materialismului dialectic și istoric. Altfel spus ea este văzută ca o sinteză a materialismului și a dialecticii, care fiind extinsă și la existența socială, reprezintă unitatea dintre teoria materialității lumii articulată dialectic și teoria formațiunii sociale, a procesului istoric. Materialismul istoric apare astfel ca un caz particular al materialismului dialectic.

În această viziune filozofia marxistă este construită în jurul relației dintre materie și spirit, văzută ca problema fundamentală a oricărei filozofii, precum și a raportului dintre existența socială și conștiința socială — pretins reflex a celei dintîi. Inaugurată de Plehanov, continuată de Lenin și Buharin, această interpretare a devenit ulterior modalitate comună de prezentare a filozofiei marxiste pînă în zilele noastre. Influența ei covîrșitoare a făcut ca ea să fie identificată cu însăși filozofia elaborată de Marx, fiind luată drept țintă a criticii de numeroși gînditori nemarxiști sau antimarxiști.

Scanned with OKEN Scanner

Alte variante interpretative ale filozofiei lui Marx au avut o rezonanță care, treptat, s-a stins — ca aceea a lui Kautsky de evidentă articulare pozitivistă — sau au rămas cu totul marginale pînă în anii '60, neexercitînd nici o influență notabilă asupra culturii marxiste — ca aceea inițiată de Labriola și dezvoltată apoi de Gramsci, aceea a tînărului Lukács sau a lui Korsch.

Construirea materialismului dialectic și istoric în jurul relației dintre materie și spirit a imprimat acestei interpretări limite multiple de mare vulnerabilitate. În primul rînd avînd ca premisă polaritatea dintre materie și spirit, opoziția lor, este umbrit faptul că spiritul este un atribut al existenței umane și că problema reală este aceea a relației dintre existența umană și realitatea materială obiectivă. Materia nu e în raport cu un spirit pur, indiferent de ipostaza acestuia, care este pe lîngă ea, constituind o altă existență, ci cu unul ce reprezintă manifestarea naturală a oamenilor. Numai explorînd termenii reali ai realității, studierea ei poate fi terenul pentru o gîndire filozofică cognitivă. Altfel ea recade în capcanele curentelor filozofice tradiționale, metafizice.

Una dintre acestea este excluderea spiritului din lumea naturală — din existență —, conceperea lui ca o entitate sau o esență condamnată să se miște în afara lumii reale, terestre, ceea ce face apoi imposibilă reintegrarea sa. Eliminarea din lumea reală a spiritului este una dintre urmările considerării existenței umane ca fiind exterioară naturii. Dar, în acest fel, enunțurile inițiale ale construcției filozofice nu pot fi decît *nedemonstrabile*, căpătînd inerent o aură mistică : din punct de vedere logic subiectul care afirmă aceste enunțuri se situează în afara lumii naturale și ca atare nu poate fi determinat, iar argumentele științifice privind existența materiei își pierd valoarea deoarece, într-o astfel de situație, aceasta nu poate fi obiectul unui proces de cunoaștere.

Acceptarea unei relații nemijlocite între materie și spirit implică tratarea lor ca două planuri existențiale antitetice, paralele, în imposibilitate de a comunica. Este o altă capcană a metafizicii, care face cu neputință

Scanned with OKEN Scanner

evidențierea punților dintre materie și spirit atît dintr-o optică materialistă, cît și din una spiritualistă. Inerent, filozofia apare ca un produs metafizic, ce provine de dincolo de existență. Este un viciu ce face orice filozofie, astfel compusă, profund vulnerabilă, alimentează alunecarea ei în aserțiuni imposibil de întemeiat.

Astfel nu se poate ști nimic despre ceea ce în limbajul unei filozofii tradiționale se numește ființă (existență) cît timp termenii prin care aceasta poate fi pătrunsă nu sînt determinați, fără a o corela indisolubil cu existența socială, dezvoltarea sa istorică, cu instrumentele cunoașterii și stăpînirii sale.

La fel este imposibil de cunoscut spiritul în afara manifestării sale ca atribut natural al oamenilor, produs al dezvoltării istorice a societății, activitate indispensabilă în procesul de dominare a naturii, de organizare a relațiilor sociale, comunicare interumană.

După cum nu se poate ști nimic despre materie decît dacă este pusă în relație cu procesul cunoașterii și transformării sale de către activitatea umană, de practica socială. Nu pot fi formulate nici un fel de argumente despre materialitatea lumii — inclusiv despre primordialitatea genetică a materiei față de spirit — dacă se face abstracție de acțiunea societății asupra naturii, de caracterul istoric al acestei acțiuni. Oricît de multe date și teorii științifice contemporane s-ar aglomera, ele n-au forța euristică de a dezvălui materialitatea realității, dacă nu sînt integrate în acea perspectivă filozofică ce relevă că știința este prototipul unității indestructibile între latura (momentul) spiritual-teoretică și cea (cel) practică a activității umane, constituind prin aceasta mijlocul pătrunderii din interior a materiei.

Fără a cunoaște în prealabil „enigma“ existenței umane, particularitatea ei de a fi o unitate indisolubilă între material și spiritual, nu se mai poate în zilele noastre filozofa, adică elabora un tablou al realității în diversitatea sa, o concepție autentică despre lume. Existența umană considerată, așa cum este, ca un domeniu al existenței (realității) obiective oferă premisele studierii raporturilor ei variate cu natura, legătura lor organică dar și deosebirile dintre ele, iar prin aceasta

Scanned with OKEN Scanner

posibilitatea reconstituirii teoretice din interior a existenței. De aceea în secolul nostru, spre deosebire de trecut, nu mai este posibilă nici o ontologie cognitivă fără o modificare substanțială a articulației gîndirii filozofice : ea nu mai trebuie să înceapă cu reflexia asupra unor categorii generale ca ființă sau existență, ci cu investigarea existenței umane, dar nu concepută izolat, ca entitate de-sine-stătătoare, ci ca un domeniu (sistem) aflat în relație inextricabilă cu natura căreia îi aparține, dar de care se diferențiază totodată. Această relație devine axul reconstruirii științifice a existenței, a dezvăluirii materialității sale profund dialectice, inclusiv a diversității formelor sale de manifestare.

Întrucît viziunea interpretativă a materialismului dialectic și istoric, la care ne referim, urmează o logică cu totul diferită, aceea a problemei fundamentale a filozofiei, ea ajunge pe de o parte la o postulare exterioară a unei reprezentări rigide despre materialitatea existenței, căreia îi aplică, pe de altă parte, din afară unele categorii ale dialecticii, ceea ce duce la ilustrarea acestora și nu la dezvăluirea caracterului dialectic al realității.

Așa-zisa sinteză a materialismului și a dialecticii apare ca o concepție afirmată de undeva din cosmos și nu din cadrul existenței, așa cum poate fi ea cunoscută de către societatea umană terestră, într-un timp istoric determinat al ei. De aceea, Gramsci sublinia cu îndreptățire că această viziune este metafizică, iar dialectica ei se reduce la o scolastică elementară. Ea nu poate să dea un răspuns valabil observației lui J. P. Sartre după care nu se poate demonstra existența unei dialectici a naturii, decît renunțînd la optica sa cosmică, axîndu-se pe *praxis* ca punte de pătrundere istoricește determinată în interiorul materiei, adică reconstruindu-și sistemul de referință inițial.

Nu este cîtuși de puțin o întîmplare că în însumarea dintre materialism și dialectică aceasta din urmă este tratată ca fiind subordonată, accentul punîndu-se pe reprezentarea materialistă și nu pe corelația indisolubilă a celor doi termeni. Dimensiunea dialectică a interpretării s-a redus la utilizarea unor concepte preluate din

Scanned with OKEN Scanner

filozofia hegeliană, ignorîndu-se sau subapreciindu-se vreme îndelungată configurări dialectice ca acelea de sistem și structură, unitate și multiplicitate, echilibru și dezechilibru, uniformitate și diversitate, ritmic și aritmic, proporție și disproporție, ordine și dezordine, creștere organică și diferențiată etc. Din această cauză articularea dialecticii, determinațiile ei rămîn încremenite la nivelul ideilor hegeliene, care oricît de profunde sînt nu au putut prefigura nici pe departe numeroasele corelații noi, puse în evidență de cunoașterea și practica umană.

Subordonarea dialecticii viziunii materialiste a imprimat interpretării o certă tentă anistorică, proprie după cum se știe materialismului tradițional, metafizic.

Această optică a dus la estomparea ipostazei societății de subiect, la prezentarea ei frecventă ca un simplu dat al lumii materiale, diminuîndu-se multilateralitatea funcției sale active, *practice* (transformatoare) în cadrul acesteia. Societatea este privită cel mai adesea ca un simplu caz particular al dialecticii generale, un exemplu al regularităților ei și nu ca manifestarea unei dialectici profund specifice, ale cărei determinări de mare complexitate permit surprinderea și stăpînirea celorlalte forme ale dialecticii existenței.

Se ajunge astfel la o altă limită vulnerabilă a interpretării cunoscute sub numele de materialism dialectic și istoric, aceea a unei concepții mecaniciste asupra existenței sociale și a determinismului ei, în cadrul căreia predomină cauzalitatea liniară, univocă.

O expresie elocventă în acest sens o constituie considerarea unilaterală a existenței sociale, îndeosebi pe baza determinațiilor ei economice, obiective și nu ca totalitatea indisolubilă a tuturor formelor activității umane, cea de producție, social-politică și spirituală. O asemenea logică a împins spre înțelegerea culturii spirituale ca un fenomen secund, ca o acțiune subordonată și nu ca una *complementară*, ce intră în mod necesar în structura oricărui proces social, inclusiv a celor economice.

Cauzalitatea liniară implicată în această concepție a inspirat înțelegerea determinismului istoric drept unul exclusiv economic, sau ca unul primordial economico-po-

Scanned with OKEN Scanner

litic, ceea ce a generat în planul acțiunii clasei muncitoare o atitudine fatalistă, în anumite împrejurări, iar în altele una bazată pe voluntarism politic. A rezultat mai întîi subaprecierea rolului activ al protagoniștilor sociali în transformarea dialecticii istoriei, o strategie a așteptării ca aceasta să se producă de la sine, după cum s-a conturat, în al doilea rînd, tendința de a utiliza cu precădere voința politică drept mijloc al modificării istoriei, fără a o corela cu posibilitățile economice, sociale și culturale reale ale determinismului istoric.

Concepția mecanicistă asupra societății și a istoriei este urmarea aceleiași neabordări dialectice a existenței sociale, a subordonării dialecticii explicației materialiste sau, altfel spus, opunerii lor.

Între această interpretare și filozofia elaborată în opera lui Marx există, așa cum am mai menționat, deosebiri substanțiale. Este interesant de constatat că rare și incomplete au fost tentativele de a descoperi modul originar în care Marx și-a formulat filozofia, de a reconstitui elementele ei primare și fundamentale. De asemenea, este de remarcat, chiar înainte de a intra în fondul argumentării, că însăși denumirea de materialism dialectic și istoric încă atît de uzitată, în zilele noastre, nu aparține în nici un fel lui Marx și Engels, care și-au denumit întotdeauna propria lor concepție numai prin expresia de *materialism istoric*.

Fără a ne preocupa aici de prezentarea tuturor elementelor fundamentale ale filozofiei lui Marx, vom evidenția doar pe acelea care relevă că denumirea de materialism istoric exprimă o nouă concepție filozofică ce se distanțează prin numeroase note de curentele tradiționale.

Marx își formulează filozofia sa într-un proces de delimitare de ideile hegeliene și de cele feuerbachiene, care nu este unul exclusiv de negare ci și unul de argumentare a noii modalități de a construi gîndirea filozofică. Ceea ce izbește în critica predecesorilor întreprinsă de Marx este unghiul cu totul specific, nemaiîntîlnit pînă atunci, acela al explicării filozofice a existenței umane, integrarea acestei probleme în vizi-

Scanned with OKEN Scanner

unea asupra existenței în ansamblul ei. Altfel spus, Marx se demarchează de idealismul hegelian și materialismul feuerbachean nu în primul rînd prin criticarea răspunsului pe care-l dădeau raportului dintre materie și spirit, ci prin contestarea felului în care fiecare dintre ele abordează și tratează în ontologia lor problema existenței omului. Aceasta este oglinda prin care Marx surprinde deschiderile și limitele ontologice ale celor două concepții amintite.

Astfel în *Manuscrise economico-filozofice* din 1844 Marx începe să se despartă de idealismul lui Hegel prin dezvăluirea caracterului eronat al teoriei sale despre om. Se arată în acest sens că în *Fenomenologia spiritului* Hegel identifică omul, subiectul cu conștiința de sine.

Hegel scria : „Conștiința de sine este mai întîi simplă ființare-pentru-sine, aceeași cu sine prin excluderea din ea a oricărui Altul ; esența și obiectul ei absolut îi sînt Eu ; și în această *nemijlocire,* adică în această ființă a ființării-sale-pentru-sine, ea este ceva *singular*... Dar Altul este și el o conștiință-de-sine ; un individ se ivește în fața altui individ.“ Iar mai departe se precizează : „...acțiunea care dă formă este în același timp *singularitatea,* adică pura ființare-pentru-sine a conștiinței, care acum în muncă se exteriorizează în elementul stabilității ; conștiința care muncește ajunge deci astfel la intuiția ființei independente, ca fiind a sa“ [6].

Pe această bază Marx va sublinia mai întîi contribuția lui Hegel la cunoașterea existenței umane : „Măreția *Fenomenologiei* lui Hegel și a rezultatului ei final — dialectica negativului ca principiu motor și creator — constă, așadar, în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces, obiectivarea ca dezobiectivare, ca autoînstrăinare și ca suprimare a acestei autoînstrăinări (termenul e luat în accepția lui Hegel și nu în aceea pe care Marx i-o va da ulterior — n.ns.) ; așadar, în faptul că el sesizează esența muncii și concepe omul

---

[6] G. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* Editura Academiei R.P.R., București, 1965, p. 109, 114.

obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al *propriei sale munci*“ [7].

Critica la adresa filozofiei lui Hegel vizează, mai întîi, modul în care aceasta consideră omul : „Pentru Hegel, esența umană, omul, sînt echivalente cu *conștiința de sine*“ [8]. Iar în *Sfînta familie* se arată în același sens că „... dintr-un *predicat al omului*, conștiința de sine s-a transformat într-un subiect independent. Acesta este caricatura *metafizică-teologică* a omului despărțit de natură. Ceea ce constituie deci esența acestei conștiințe de sine nu este *omul*, ci *ideea*, a cărei *existență reală* este conștiința de sine“ [9].

De aceea se poate conchide că pentru filozofia hegeliană „*Umanitatea* naturii și a naturii create de procesul istoric, a produselor omului, se manifestă deci în faptul că ele sînt *produse* ale spiritului abstract și, ca atare, momente ale *spiritului, esențe ideale*“ [10]. Prin urmare activitatea omului, precum și produsele naturale create de el, natura care-i poartă amprenta sînt considerate a fi manifestări ale spiritului, atribuindu-se acestuia, fără nici o justificare, atribute ale procesului uman transformator, material.

Observația lui Marx țintește acum în centrul spiritualismului hegelian, a pretenției sale de a absorbi întreaga activitate naturală : „Omul real și natura reală devin simple predicate ; simboluri ale acestui om ascuns, nereal și al acestei naturi nereale. De aceea, subiectul și predicatul se află, unul față de celălalt, într-o relație complet răsturnată : este *subiectul-obiect mistic* sau o *subiectivitate care se revarsă dincolo de obiect, subiectul absolut*, ca un *proces, ca subiect care se înstrăinează de sine* și se reîntoarce în sine din această înstrăinare și o reia totuși în sine, și subiectul ca acest proces ; este învîrtirea pură, *neîncetată* în sine însuși“ [11].

---

[7] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 613.
[8] *Ibidem*, p. 614.
[9] Marx-Engels, *Opere*, vol. 2, ESPLP, București, 1958, p. 154.
[10] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, op. cit., p. 612.
[11] *Ibidem*, p. 623.

Scanned with OKEN Scanner

În aceste rînduri este făcută critica idealismului hegelian — a idealismului filozofic în general — și este afirmată implicit, într-o manieră nouă, o viziune materialistă (naturalistă) asupra existenței. Axul aserțiunii este relația dintre om și natură, care pentru idealism devin simple predicate ale spiritului, simboluri ale unor fenomene nereale, inclusiv al unui spirit nereal. Spritul anihilează obiectul și nu face decît să descrie o mișcare circulară.

Argumentarea materialității existenței — am spune noi astăzi — este centrată tot pe relația dintre om și natură, pe dezvăluirea caracterului ei obiectual și practic, ceea ce constituie în mod cert un nou sistem de referință al filozofiei. Ideea principală asupra căreia insistă Marx este aceea că procesul producerii de către oameni a unei lumi de obiecte — determinantă a existenței lor — dezvăluie obiectualitatea, apartenența lor la natură. „O ființă obiectuală acționează obiectual, și ea n-ar acționa obiectual dacă obiectualul nu ar ține de însăși esența ei. Ea tocmai de aceea creează, sau pune *obiecte*, pentru că ea este pusă de obiecte, pentru că ea este din capul locului *natură*. Prin urmare... produsul său *obiectual* nu face decît să confirme activitatea sa *obiectuală*, activitatea sa ca activitate a unei ființe obiectuale, naturale“ [12].

„Omul este natura umană“ — scria Marx —, ceea ce nu înseamnă că aceasta este identică cu celelalte domenii ale naturii, că nu este diferențiată specific. Printre altele trebuie notat în această privință că „...obiectele *omului* nu sînt obiecte ale naturii așa cum i se prezintă ele nemijlocit. Natura, nici în sensul obiectiv și nici în cel subiectiv, nu-i este dată nemijlocit ființei *omenești* într-un mod adecvat“ [13]. Este schițată astfel contradicția dintre om și natură în ansamblul ei, care face ca obiectele omului să fie *produse* de acesta în forma unei lumi obiectuale autonome. „Crearea practică a *unei lumi*

---

[12] *Ibidem*, p. 616.
[13] *Ibidem*, p. 618.

Scanned with OKEN Scanner

de obiecte, prelucrarea naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă..."[14].

Ideii hegeliene care, cu tot meritul ei, reducea autoformarea omului la o activitate spirituală, îi este opusă *acțiunea practică,* transformatoare a naturii, — adevărată descoperire în filozofia epocii — producătoare a unei lumi de obiecte. Aceasta este prin ea însăși dovada că acțiunea practică este implicit și una materială, deși într-o modalitate absolut inedită deoarece include și datele activității spiritului.

Ipostaza omului ca subiect care prin acțiunea sa transformă natura apare la fel de explicit în precizarea : „Practic, universalitatea omului apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui neorganic, în măsura în care natura : 1) îi servește nemijlocit ca mijloc de trai și 2) ca material, obiect și instrument al activității sale vitale... Cînd spunem că viața fizică și spirituală a omului se află în strînsă conexiune cu natura, aceasta nu înseamnă altceva decît că natura se află în strînsă conexiune cu ea însăși, căci omul este o parte a naturii"[15].

Este evidențiată, astfel, o idee filozofică nouă, aceea că relația indisolubilă dintre om și natură se realizează în interiorul acesteia, ca una strict naturală și ca atare obiectivă. *Prin aceasta spiritul încetează de a mai fi atributul existenței în genere, redevenind ceea ce este în mod real, un atribut al omului, al existenței umane, latură implicată inextricabil în acțiunea sa practică.* Nu mai este loc în gîndirea filozofică pentru un spirit, de genul celui hegelian, care este subiect și obiect în același timp, a cărui metamorfoză ar produce diversitatea formelor materiei. Spiritul integrat naturii umane — și prin aceasta naturii în genere — conduce la depășirea opoziției ireconciliabile cu materia, la identificarea participării sale indisociabile în varietatea formelor acțiunii practice umane.

Ineditul ideii nu se oprește aici, deoarece Marx relevă caracterul social al omului, iar prin aceasta faptul

---

[14] *Ibidem,* p. 556.
[15] *Ibidem,* p. 555.

Scanned with OKEN Scanner

că relația dintre om și natură se înfăptuiește prin și în societate, că adevăratul subiect în raport cu natura este existența socială, societatea : „...După cum însăși societatea îl produce *pe om ca om,* așa și el o produce pe ea... Esența umană a naturii există numai pentru omul social ; căci numai în societate natura este veriga care-l leagă de *om,* existența lui pentru altul și a altuia pentru el, elementul vital al realității umane ; numai în societate există ea ca fundament al propriei lui existențe *umane.* Numai în societate existența sa *naturală* este pentru el existența sa umană și natura devine pentru el om“ [16].

Dincolo de importantele implicații ale acestor idei pentru teoria științifică a determinismului social — de care ne-am ocupat cu alt prilej — ele dezvăluie concepția materialistă a lui Marx, sau pentru a folosi expresia utilizată de el atunci, naturalistă, axată pe reliefarea caracterului obiectual și obiectiv al acțiunii umane de adaptare și transformare a naturii. *Din exterior și aterestru, spiritul devenea terestru și interior realității, componentă a subiectului social : metamorfoza lui era explicată de mișcarea diferită în forme dar și în succesiunea timpului istoric a acțiunii subiectului.*

Firește temeiurile primare ale unei asemenea concepții sînt net deosebite de acelea ale metafizicii. Aceasta a tins și tinde să fundeze filozofia pe un principiu autosuficient, care să-și găsească în sine, în propria sa coerență, întemeierea. Metafizica spiritualistă pare să satisfacă cel mai bine acest principiu, dar rezultatul este numai în aparență adecvat, pentru că concluziile elaborate, punctul de sosire se dovedesc a fi lipsite de conținut, în totalitate sau în parte, abstracții vide care reînvie scolastica sterilă.

Marx provoacă o netă ruptură în această optică — nici pe departe asimilată pînă în zilele noastre — întrucît ia ca premisă a construcției filozofiei nu un principiu metafizic, fie el și coerent cu sine însuși, ci un fapt științific, acela al raporturilor societății cu natura, particularitățile acestor raporturi.

---

[16] *Ibidem,* p. 577.

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie subliniat în această ordine de idei că premisa filozofiei lui Marx nu este, cum s-ar putea crede la o citire rapidă, omul și natura ca date ale experienței nemijlocite, care ar cădea sub incidența limitelor pozitivismului, ci relația dintre existența socială — ca subiect și obiect totodată — cu natura căreia îi aparține. O asemenea premisă este firește un produs al gîndirii teoretice care a decupat un ansamblu de fapte științifice și l-a interpretat — ceea ce rezultă limpede din prima parte a *Ideologiei germane* — transformîndu-l în adevărată linie de demarcație față de filozofiile anterioare.

În lumina ei, Marx realizează critica speculativismului filozofiei hegeliene, îi sesizează antinomiile ireductibile.

O primă remarcă în această privință surprinde *imposibilitatea spiritului de a fi obiectual, ceea ce duce de fapt la nonexistență, la nonființarea sa de-sine-stătătoare,* decît dacă se acceptă ipoteza unei existențe nonnaturale. Observația are în vedere o teză centrală a filozofiei lui Hegel caracteristică idealismului filozofic în ansamblul său : „Conștiința-de-sine a găsit lucrul ca fiind ca și pe ea ca lucru ; adică *este pentru ea* ca în sine ea este realitatea obiectivă... Obiectul la care conștiința-de-sine se raportează pozitiv este deci o conștiință-de-sine“ [17]. Acestei idei Marx îi dă următoarea replică : „O ființă care nu-și are natura în afara sa nu este o ființă *naturală,* nu participă la viața naturii. O ființă care nu are ca obiect în afara sa nu este o ființă obiectuală... O ființă nonobiectuală este o *nonființă, o ființă care nu poate exista (Unwesen)*“ [18]. (Termenul de ființă trebuie citit ca existență.)

Cu alte cuvinte spiritul ca entitate pură, spiritul în sine nu poate fi o existență obiectuală, deoarece nu este el însuși obiect, nu aparține naturii și de aceea este o nonexistență. În această situație spiritul nici nu poate să se pună pe sine ca obiect, să se metamorfozeze în natură, în lucruri ca alteritate. Conceperea spiritului ca

---

[17] G. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* op. cit., p. 197.
[18] Marx, Engels, *Scrieri din tinerețe,* op. cit., p. 617.

Scanned with OKEN Scanner

fenomen desprins de om, de natură îl transformă într-o abstracție vidă de conținut.

Cea de-a doua observație a lui Marx relevă că mișcarea spiritului hegelian fiind una care se desfășoară în cerc, care se cunoaște doar pe sine, este una în gol, ce nu cunoaște în fond : „Cunoașterea este singurul raport al conștiinței cu obiectul. Dar conștiința cunoaște nimicnicia obiectului, adică știe că obiectul nu este ceva diferit de ea, neființa obiectului pentru ea, întrucît știe că obiectul este propria ei *autoînstrăinare,* cu alte cuvinte conștiința se cunoaște pe sine — cunoașterea ca obiect — prin aceea că obiectul este numai *aparența* unui obiect, este o mistificare, iar prin esența sa el nu este altceva decît cunoașterea însăși, care se opune ei însăși și care prin aceasta și-a opus un *nimic,* ceva care nu are nici o obiectivitate în afara conștiinței“[19].

Altfel spus ca spiritul să poată cunoaște trebuie să fie negată reprezentarea sa dintr-o concepție idealistă, trebuie admisă relația sa cu o natură existențială obiectiv, cu o natură obiectuală. Dar spiritul cunoaște numai ca parte componentă a naturii, și anume a naturii umane, orice exteriorizare a lui față de existență, împingînd la o aporie insolubilă, la supranatural.

Sintetizînd aceste observații la adresa hegelianismului în *Sfînta familie* se arată : „În sistemul lui Hegel există trei elemente : *substanța spinozistă, conștiința de sine fichteană și unitatea hegeliană,* necesarmente contradictorie a acestor două elemente : *spiritul absolut.* Primul element este *natura* travestită metafizic, considerată în separarea ei de om ; al doilea element este *spiritul* travestit metafizic, considerat în separarea lui de natură ; al treilea element este unitatea, travestită metafizic, a ambelor factori, *omul real și specia umană reală*“[20]. Atrage atenția că Marx își elaborează filozofia în antiteză totală cu metafizica : dacă aceasta se caracterizează prin ruperea omului, implicit a spiritului, de natură — criteriu abandonat apoi în lucrările lui Engels în care

---

[19] *Ibidem,* p. 619.
[20] Marx-Engels, *Opere,* vol. 2, op. cit., p. 155.

Scanned with OKEN Scanner

metafizica este opusă dialecticii — reconstrucția filozofiei pe care o propune Marx se bazează pe integrarea omului și a spiritului în natură, pe descoperirea notelor specifice ale existenței umane. Dacă metafizica constituie o travestire a termenilor reali ai existenței, opera lui Marx explorează posibilitatea și reprezintă tentativa unei filozofii centrată pe cunoașterea lor.

Toate acestea arată maniera cu totul specifică în care Marx, chiar din lucrările sale din tinerețe, s-a delimitat de filozofia idealistă și a argumentat o nouă concepție materialistă asupra existenței a cărei fizionomie este definitivată în *Teze asupra lui Feuerbach* și în *Ideologia germană*.

Încă în *Manuscrise economico-filozofice* din 1844 Marx arată că un merit deosebit al lui Feuerbach era acela că „a întemeiat *materialismul adevărat și știința reală*, prin aceea că... face din relația socială «dintre om și om» principiul de bază al teoriei“ [21]. Este relevată aici ideea inedită că *materialismul filozofic, pentru a fi științific, trebuie să se fundamenteze pe relația socială „dintre om și om“*.

Se poate afirma că reconstrucția concepției materialiste pe care Marx o întreprinde în *Manuscrise...* este inspirată și de această idee a lui Feuerbach, deși este realizată într-o direcție cu totul diferită. De acest fapt Marx va deveni pe deplin conștient în intervalul dintre momentul în care a scris *Teze asupra lui Feuerbach* și cel al elaborării lucrării *Ideologia germană*, texte ce surprind limitele predecesorului său materialist. Oricum citatul reprodus mai sus arată că încă din *Manuscrise...* Marx se distanța nu numai de idealismul filozofic, ci și de materialismul tradițional, metafizic.

De fapt ideea distanțării de materialismul metafizic și a căutării unei noi modalități de întemeiere a materialității existenței apare la Marx chiar dintr-o lucrare scrisă anterior, în vara anului 1843, în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*. Avem în vedere enunțul: „*Spiritualismul* abstract este un materialism abstract ; *ma-*

---

[21] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, op. cit., p. 609.

Scanned with OKEN Scanner

terialismul abstract este *spiritualismul* abstract al materiei“ [22].

Afirmația — prea puțin sau chiar deloc studiată pînă astăzi — este importantă deoarece scoate la suprafață apropierea de fond dintre idealism și materialismul metafizic, faptul că acesta din urmă este o replică dată idealismului, dar construită în același fel, avînd prin urmare aceleași limite ireductibile. Abordarea metaficică a existenței, adică conceperea spiritului ca o abstracție antitetică a materiei și a materiei ca o abstracție contrarie spiritului, este sursa acestei cvasisuprapuneri a celor două curente.

Explicîndu-și ideea, Marx scria : „...o noțiune (existența etc.) este concepută în mod abstract... această noțiune are o semnificație nu ca ceva independent, ci ca abstracția unui altceva și numai ca această abstracție. Așa de exemplu, spiritul nu este altceva decît *abstracția* materiei. Astfel se înțelege de la sine că această noțiune, tocmai pentru că sus-zisa formă trebuie să constituie conținutul ei, reprezintă, dimpotrivă, *contrariul său abstract*, obiectul din care este abstras, în abstracția lui. În exemplul dat de noi, esența reală a obiectului este, prin urmare, materialismul abstract“ [23]. Cele două noțiuni sînt astfel construite prin contrapunerea uneia celeilalte și nu prin abstragerea lor dintr-un ansamblu de fenomene distincte, prin sinteza notelor determinante. Marx denumește filozofia întemeiată pe noțiunea de materie astfel construită, *materialism abstract*, după cum aceea bazată pe noțiunea de spirit, *spiritualism abstract*.

Cu toate diferențele nete dintre ele, aceste concepții opuse aparțin aceleiași viziuni ontologice, adică aceleiași modalități de a contura tabloul existenței ca o relație între doi termeni fundamentali, materie/spirit, chiar dacă locul lor este radical diferit în cele două ipostaze amintite. De aceea, materialismul abstract apare ca spiritualismul abstract al materiei, altfel spus ca o concepție în care materia substanță îndeplinește același rol ca și spiritul în curentele idealiste, de entitate euristică atotcuprinzătoare,

---

[22] Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, ESPLP, București, 1957, p. 322.
[23] *Ibidem*, p. 323.

Scanned with OKEN Scanner

fără relevarea deosebirilor majore dintre formele ei de manifestare variate, cu excluderea fenomenului uman, sau reducerea lui, de regulă, la o singură dimensiune. De aici tenta metafizică a acestui tip de materialism filozofic, căderile explicite sau implicite în spiritualism, atmosfera supranaturală a unora dintre enunțurile sale.

Constanța acestei poziții teoretice rezultă limpede din faptul că în *Capitalul*, scris mult mai tîrziu, Marx numește materialismul științelor naturii ca fiind unul *abstract*, pentru că nu ia în considerare existența socială, procesul istoric [24].

Se poate afirma că prin toate acestea gîndirea filozofică a lui Marx se distanțează *avant la lettre* de prezentarea sa ulterioară în cadrul materialismului dialectic. După cum ea conferă îndreptățire observațiilor critice contemporane ale lui A. Gramsci sau ale lui J. P. Sartre față de spiritul metafizic al interpretării materialist dialectice, la care ne-am referit în paginile anterioare.

Relevînd întotdeauna importanta contribuție a lui Feuerbach la demitizarea filozofiei, Marx va face din critica viziunii feuerbachiene ecranul proiectării noii sale concepții materialiste, a celei *istorice*.

Principala observație critică la adresa materialismului tradițional dezvăluie neluarea în considerare a relației dintre societate și natură — ca singura prin care pot fi cunoscute și puse în evidență determinațiile realității — drept limita sa funciară. Așa cum am arătat *elementul inedit și novator al filozofiei lui Marx este includerea societății în natură, descoperirea ipostazei de subiect a existenței sociale față de natura-obiect, ce se realizează prin activitatea practică, conceperea acestui element ca articulație primară a cunoașterii filozofice.*

Într-adevăr, în prima teză despre Feuerbach, Marx constată că materialismul abstract privește realitatea ca o totalitate de obiecte sensibile, scoțînd însă din cadrul ei activitatea practică, modul de manifestare a subiectului uman. Este eliminată, astfel, din existența obiectuală, din natură, societatea cu acțiunea ei practică, crea-

---

[24] K. Marx, *Capitalul*, vol. 1, Editura PCR, București, 1947, p. 346.

Scanned with OKEN Scanner

toare a unei realități obiective specifice, autonome. Materialismul abstract conturează tocmai de aceea o ontologie contemplativă, în care activitatea umană se reduce la una teoretică, spirituală, o ontologie din care lipsește latura sau momentul activ, subiectul real. „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, și nu ca *activitate omenească sensibilă, ca practică*, deci nu subiectivă. Așa se face că latura *activă* a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism, care însă a dezvoltat-o în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare. Feuerbach vede obiecte sensibile, realmente deosebite de obiectele gîndite, dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate obiectiv..."[25]

Cele două idei cuprinse în acest text sînt reluate și prezentate explicit în *Ideologia germană*, în care *unghiul definirii materialismului filozofic nu este cîtuși de puțin cel al explicării primordialității materiei față de spirit, ci acel al transformării ei sub imperiul acțiunii practico-productive a societății*, proces ce determină constituirea realității umane obiective, dar și dezvoltarea psihică — spirituală a omului. Este o abordare a problemei total inedită și novatoare față de aceea proprie materialismului englez, sau celui francez de pildă, a cărei semnificație de idee referențială pentru opera lui Marx așteaptă încă să pătrundă în expunerile curente ale acestuia.

„El (Feuerbach — n. ns.) nu vede că lumea sensibilă care îl înconjoară nu este ceva dat din veci, în mod nemijlocit, mereu identic cu sine însuși, ci un produs al industriei și al stării societății, și anume un produs istoric, rezultatul activității unui șir întreg de generații... El nu vede că pînă și obiectele celei mai simple «certitudini senzoriale» îi sînt date numai datorită dezvoltării sociale, datorită industriei și relațiilor economice... Această activitate, această neîncetată muncă și creație sensibilă, această producție este în așa măsură temelia întregii

---

[25] Marx, Engels, *Opere, vol.* 3, Editura politică, București, 1958, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

lumi sensibile, în forma în care ea există azi, încît, dacă ar înceta fie și numai pentru un singur an... foarte curînd ar dispărea și întreaga omenire... Aici se menține, desigur, prioritatea naturii exterioare... dar această discriminare are sens numai în măsura în care omul este privit ca ceva diferit de natură“ [26].

Se pot desprinde cu claritate cîteva idei : prima, că *realitatea obiectivă, natura terestră (materia) poartă pecetea acțiunii practice a societății, manifestarea rolului de subiect al acesteia ;* a doua, că astfel *nu se ajunge la anularea primordialității ontice a naturii față de existența socială, deși chiar punerea problemei implică scoaterea omului în afara naturii ;* și a treia, că *posibilitatea cunoașterii, de la formele elementare la cele superioare, reprezintă o dimensiune a ipostazei societății ca subiect transformator.*

În acest plan sînt semnificative tezele a 9-a și a 10-a care se completează reciproc. Prima dintre ele precizează : „Punctul cel mai înalt la care poate ajunge materialismul *contemplativ*, adică materialismul care nu concepe lumea sensibilă ca activitate practică este contemplarea individului izolat în cadrul «societăți civile»...“, iar cea de-a doua subliniază că „punctul de vedere al noului materialism este societatea *omenească*, sau omenirea care s-a socializat“ [27].

Diferența dintre materialismul abstract și *noul* sau *adevăratul materialism* — pentru a folosi expresia de atunci a lui Marx — este exprimată în următorii termeni în *Ideologia germană* : „În măsura în care Feuerbach e materialist, istoria nu există pentru el, iar în măsura în care ia în considerație istoria, el nu e materialist. La el materialismul și istoria sînt cu totul rupte unul de altul“ [28].

Scriind că „Viața socială este în fond *practică*“ Marx nu simplifică varietatea formelor ei de manifestare, nu împărtășește o optică reducționistă și unilateralizantă, ci evidențiază natura ei esențială obiectuală și transformatoare. Acest enunț este, totodată, temeiul unui al doilea

---

[26] *Ibidem*, p. 44—45.
[27] *Ibidem*, p. 7.
[28] *Ibidem*, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

de profundă semnificație epistemologică, care arată că orice construcție spirituală, oricît de complexă și enigmatică ar fi își găsește dezlegarea în procesele practicii ce au generat-o. „Toate misterele care împing teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească și în înțelegerea acestei practici.“ [29] Spiritul nu se explică prin el însuși, ci își află răspunsul în complementaritatea care-l leagă, pînă la inseparabilitate, de activitatea practică, de solicitările și dinamica sa.

Este interesantă și soarta acestor două lucrări la care ne-am referit mai sus. Ele arată limpede că Marx a fost conștient de elementele deosebitoare specifice ale concepției sale filozofice. Așa se explică insistența sa asupra expresiei de noul materialism sau în reliefarea relației dintre monismul materialist și istorie. Cu toate acestea *Ideologia germană* incomparabil mai importantă decît *Sfînta familie* nu a fost publicată de creatorii ei. Marx, angrenat în elaborarea *Capitalului* și a altor lucrări, nu se va mai ocupa de definitivarea și aprofundarea a numeroase din ideile sale filozofice caracteristice.

Deși Engels a dezvoltat cu certitudine laturi importante ale materialismului istoric — atrăgînd atenția și asupra erorii cuprinse în formularea așa-numitei probleme fundamentale a filozofiei, remarcile sale trecînd dealtfel neobservate — el a lăsat altele, în special unele aspecte ale diferențierii noii concepții față de curentele anterioare, în umbră. Astfel idei fundamentale pentru definirea profilului materialismului istoric ca acelea din *Teze asupra lui Feuerbach,* publicate pentru prima oară în 1888, nu au făcut obiectul unei analize cuprinzătoare.

Din toate acestea rezultă că formularea lui Marx din *Manuscrise economico-filozofice din 1844* după care „...naturalismul consecvent sau umanismul se deosebește atît de idealism, cît și de materialism, și este totodată adevărul amîndurora care le reunește pe amîndouă“ [30], exprimă ideea profundă a lui Marx despre concepția sa filozofică, termenul de *naturalism consecvent* desemnînd inițial denumirea ei. Se degajă astfel o dată mai mult, așa

---

[29] *Ibidem,* p. 7.
[30] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe,* op. cit. p. 616.

Scanned with OKEN Scanner

cum am menționat de la început, diferența netă dintre această concepție și prezentarea ei metafizică în cadrul interpretării materialismului dialectic și istoric.

Încă o observație în același sens. În timp ce interpretarea sus-amintită preia aproape integral categoriile hegeliene ale dialecticii, inclusiv ideea transformării unui contrariu în opusul său, Marx se distanțează critic de acestea printr-o analiză nuanțată. El sugerează astfel distincția dintre ceea ce numește contradicții de existență și acelea de esență, primele manifestîndu-se între diferite domenii ale realității, termenii lor nu sînt și nu pot fi mediați, cele din urmă aparținînd aceluiași domeniu sau fenomen între relatele lor se produce medierea, mijlocirea.

Regăsirea autenticității ideilor filozofice ale operei lui Marx ne apare astfel ca premisa obligatorie a continuării și dezvoltării acestora în lumina cunoașterii contemporane.

*

În sfera gîndirii social-politice a lui Marx s-a produs o sărăcire, mai subtilă într-un sens, dar cu urmări practice mult mai adînci și directe. Importanța gîndirii social-politice în opera lui Marx ne este relevată de proiectarea filozofiei, ca un adevărat instrument de transformare a praxisului uman, de conceperea ei indisolubil legată de practica socială. Elementele teoriei socialiste marxiste care fac analiza critică a societății capitaliste dezvăluie unele linii ale viitoarei societăți ca și unele mijloace ale realizării noii finalități sociale, mediază înfăptuirea filozofiei.

În această arie de idei un rol esențial îl are, cum este ușor de înțeles, concepția despre statul și relațiile politice noi ce trebuie contruite, ca instrumente ale acțiunii sociale, odată cu declanșarea procesului revoluționar de înlocuire a societății capitaliste.

Este interesant de observat că în acest plan unilateralizarea gîndirii lui Marx a fost dublă. Pe de o parte interpretarea împărtășită de curentul social-democrat al mișcării muncitorești renunță direct sau indirect la ideea

Scanned with OKEN Scanner

transformării radicale a capitalismului, la desființarea acestuia de dragul conservării — dovedită adesea iluzorie — a democrației reprezentative. Pe de altă parte, în curentul comunist sărăcirea gîndirii lui Marx este la fel de categorică prin reducerea ei, în sens opus, la ideea dictaturii proletariatului, văzută într-o optică lipsită de autenticitate și credibilitate democratică.

Este, în această privință, profund semnificativ faptul că în tezele publicate de Internaționala Comunistă în anul 1933, *Pentru a 50-a comemorare a morții lui Marx* se subliniază că „*Esențialul* în marxism este teoria dictaturii proletariatului", fără a se releva în nici un fel ideile lui Marx și Engels despre importanța definitorie a democrației pentru realizarea noii orînduiri. Astăzi se știe că această teză a constituit ecranul ideologic al gravelor practici staliniste dictatoriale și antidemocratice.

Trebuie subliniat că ideile lui Marx privind critica birocratismului și a statului providențial, ca și acelea despre democrația reprezentativă cuprinse în lucrarea sa *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, publicată pentru prima oară în 1927, au fost pur și simplu ignorate, ascunse. O soartă identică au avut ideile privind tipul de relații politice din orînduirea viitoare din *Ideologia germană*, publicată în 1932, sau interesantele concluzii ale lui Engels despre democrația reprezentativă din ultimele sale lucrări, care le continuă pe acelea ale lui Marx.

Gîndirea dogmatică stalinistă a sărăcit opera lui Marx de una dintre verigile principale ale procesului materializării filozofiei sale ascunzînd teoria alienării și dezalienării. Practica făuririi noii orînduiri a fost și pe această cale lipsită decenii de-a rîndul de o dimensiune și o finalitate cardinală. S-a urmărit de fapt împiedicarea conturării unei conștiințe critice față de autoritarismul deformator, frenator al procesului istoric, ce s-a dezvăluit într-o perspectivă medie a timpului ca o sursă importantă de diminuare a virtualităților incluse în procesele acțiunii transformatoare.

Nu numai gîndirea reformistă a citit în mod arbitrar opera lui Marx, ci și cea stalinistă, ambele ascunzînd și

Scanned with OKEN Scanner

denaturînd idei fundamentale ale gîndirii sale social-politice.

Este întru totul adevărat că Marx concepe statul socialist ca dictatura proletariatului, dar funcționînd numai — și acesta este elementul ignorat și ascuns de gîndirea dogmatică — *pe baza instituțiilor reprezentative întemeiate pe exercitarea deplină a drepturilor și libertăților democratice, numai ca un stat ne- și antibirocratic, adică subordonat controlului societății.*

Studierea atentă a textelor arată că Marx a folosit expresia de dictatură a proletariatului pentru a desemna statul socialist în antiteză cu aceea de dictatură a burgheziei pentru statul capitalist. Relevarea acestui fapt a fost direcția principală a analizei mecanismelor statului capitalist, pregnantă, printre altele, în sublinierea constantă a caracterului limitat al democrației burgheze, a rolului ei în dominarea proletariatului. Caracterizînd statul și democrația burgheză ca o dictatură, adică instrumente ale impunerii voinței exclusive a burgheziei, Marx a utilizat același termen pentru a menționa necesitatea statului socialist de a acționa ca un mijloc eficace în procesul revoluționar.

Sînt elocvente în această privință cîteva din textele lui Marx. În unul dintre ele antiteza arătată mai sus este limpede exprimată în cuvinte : „*Republica constituțională* este dictatura explotatorilor... coalizați, republica *social-democratică, roșie,* este dictatura aliaților lui“[31] (a proletariatului — n. ns.).

În altă parte se relevă că democrația este instrumentul dictaturii burgheze, că „*...republica burgheză* înseamnă... dominația despotică neîngrădită a unei clase asupra altor clase“. Între exigențele democrației și poziția burgheziei există o contradicție : „Orice revendicare... a celui mai comun liberalism, a celui mai formal republicanism, a celui mai plat democratism este pedepsită ca «atentat împotriva societății» și înfierată ca «socialism»“ [32]. Ideea este completată în *Războiul civil din*

---

[31] K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* vol. 7, Editura politică, București, 1960, p. 87.

[32] *Ibidem,* vol. 8, p. 127.

Franța cu constatarea că în democrația burgheză parlamentarismul este un mecanism prin care periodic păturile populare desemnează pe acei exponenți ai clasei stăpînitoare care să le reprezinte.

Constatările lui Marx reproduc trăsături din perioada inițială a constituirii democrației reprezentative în societățile capitaliste. Sub imperiul organizării și autonomizării clasei muncitoare situația s-a schimbat treptat dealtfel de-a lungul unui proces care în secolul al XX-lea a cunoscut mari convulsii. De abia în cîteva țări și numai parțial categoriile sociale dominate au început să aleagă reprezentați parlamentari din rîndurile lor, s-au dezvoltat elemente ce fac posibilă manifestarea controlului opiniei populare în funcționarea democrației reprezentative, fără însă ca contradicția dintre interesele burgheze și solicitările democrației să dispară.

Dacă expresia de dictatură a burgheziei indica dominația exclusivă a burgheziei asupra societății capitaliste, aceea de dictatură a proletariatului tindea să exprime necesitatea înfrîngerii nete a dominației politice a capitalului într-un moment istoric dat.

Există un fapt în această privință care nu a fost încă suficient pus în valoare pînă astăzi : prezentarea dictaturii proletariatului este întotdeauna legată la Marx de exigențele și materializarea valorilor democrației reprezentative. Astfel chiar în primul program de acțiune revoluționară a proletariatului, în *Manifestul Partidului Comunist*, se relevă în termeni lipsiți de orice ambiguitate că „primul pas în revoluția muncitorească este ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă, este *cucerirea democrației*“[33] (subl. ns.). Iar aceasta înseamnă obținerea și afirmarea pentru membrii societății a drepturilor de cetățeni *activi* ai statului. Încă în *Ideologia germană* se întîlnește un enunț categoric care afirmă : „Pentru muncitori importanța drepturilor cetățenești, adică a dreptului de cetățeni activi ai statului, este atît de mare încît acolo unde ei se bucură de asemenea drepturi...

[33] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, București 1958, p. 487.

Scanned with OKEN Scanner

ei «trag foloase» de pe urma lor, iar acolo unde sînt lipsiți de drepturi cetățenești ei vor să le dobîndească“ [34].

Pentru Marx apare cu totul firesc acceptarea de către proletariatul parizian din 1848 a instituțiilor democrat-republicane ca instrumente motrice ale transformării societății capitaliste.

Punînd problema imposibilității preluării de către statul socialist a vechiului aparat de stat, Marx sugerează direcția transformării sale democratice. Această direcție, care a fost interpretată de Lenin ca fiind delimitare de parlamentarism, se dovedește de fapt a fi situată în prelungirea acestuia ca mecanism reprezentativ de exercitare a puterii. După ce face elogiul Comunei din Paris, deoarece s-a deosebit de revoluțiile burgheze prin folosirea minimă a violenței, Marx relevă că ea a fost guvernarea poporului de către popor, urmărea să instituie autoadministrarea producătorilor, o putere de stat nebirocratică, subordonată controlului societății. Comuna n-a însemnat cîtuși de puțin, cum au afirmat ulterior exponenții Internaționalei Comuniste, negarea votului universal și a parlamentarismului, ci o tentativă de a le pune în serviciul intereselor populare, de a le lărgi rolul și atribuțiile naționale și locale. Este elocventă prin plasticitatea ei precizarea că „...nimic nu putea fi mai străin de spiritul Comunei decît înlocuirea votului universal printr-o investitură ierarhică“ [35].

Ideile despre democratismul ce trebuie să întemeieze relațiile politice și statul socialist își trag rădăcinile încă din *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*. Aceasta cuprinde *in nuce* multe din tezele critice asupra birocratismului și afirmarea valorilor fundamentale ale democrației.

Opțiunea categorică pentru valorile democrației reprezentative ce includ ansamblul de drepturi și libertăți civice se întemeiază la Marx pe ideea, de proveniență rousseau-istă, a poporului ca subiect politic, ca făuritor

---

[34] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 212.

[35] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 17, Editura politică, București, 1963, p. 358.

Scanned with OKEN Scanner

al unei suveranități de stat specifice. Formularea ideii o depășește pe aceea a lui Rousseau, deoarece dezvăluie rolul omului ca subiect generic al tuturor formelor activității sale, demitizează „misterul" ce învăluie și astăzi — creația spirituală : „Așa cum nu religia îi creează pe om, ci omul creează religia, tot așa nu orînduirea de stat creează poporul, ci *poporul creează orînduirea de stat*" (subl. ns.). Un alt enunț subliniază că „...în democrație *însăși orînduirea de stat* apare... ca autodeterminare a poporului. Democrația este enigma rezolvată a tuturor formelor de orînduire de stat. Aici orînduirea de stat... este... mereu redusă la fundamentul ei real, la *omul real*, la *poporul real*, și se afirmă ca opera lor *proprie*" [36].

O explicație suplimentară se impune pe marginea acestui text : democrația apare ca enigma rezolvată a tuturor orînduirilor de stat deoarece ea scoate la suprafață că toate celelalte forme de stat sînt expresia unor minorități suprapuse. Deși gîndirea lui Marx nu surprinde încă dimensiunea de clasă a fenomenelor politice, nici limitele specifice democrației burgheze ale epocii, ideile lui reprezintă contribuții la definirea conceptului teoretic al democrației așa cum ar trebui să fie.

Printre trăsăturile ideale ale conceptului de democrație Marx insistă asupra raportului dintre individ și stat în termenii următori : „În democrație nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului ; legea exprimă o experiență umană, în timp ce în celelalte forme de orînduire de stat omul este *existența legală*" [37]. Subordonarea legii existenței umane este posibilă ca urmare a instituirii reprezentativității puterii, a celei legislative în mod special. „A participa la puterea legislativă... înseamnă a-ți dovedi și a-ți realiza existența ca *membru al statului politic, ca membru al statului*. Prin urmare, dorința *tuturor de a participa în mod individual* la puterea legislativă nu înseamnă nimic altceva decît dorința tuturor de a fi membri reali (activi) ai statului, dorința de a căpăta o existență politică sau de a-și dovedi și a-și re-

[36] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, ESPLP, București, 1957, p. 256.
[37] *Ibidem*, p. 357.

Scanned with OKEN Scanner

aliza existența lor ca o existență politică“ [38]. Este descoperită în aceste rînduri una dintre condițiile (articulațiile) realizării unei democrații autentice, aceea ca toți membrii societății să participe la elaborarea legilor, a deciziilor politice, să fie activi în exercitarea puterii.

Democrația politică nu există fără tendința tuturor cetățenilor de a deveni protagoniști ai politicii, ai conducerii politice. În lucrarea la care ne referim, Marx nu sesiza încă multitudinea impedimentelor economice și social-politice ale înfăptuirii acestei tendințe, care este expusă la nivelul unei note conceptuale. Corelată cu elemente ulterioare ale gîndirii politice a lui Marx ea devine transparentă, putînd fi constatată ușor completarea ei firească de către ideile și sugestiile despre statul socialist, guvernarea poporului de către popor din *Războiul civil din Franța*.

Prin dezvăluirea acestei tendințe, postularea principiului că legea (autoritatea, statul) trebuie să fie subordonată existenței umane, Marx răspunde implicit tezei hegeliene a rațiunii de stat ca întruchipare a unor interese generale exterioare oamenilor, ce ar ființa în afara și deasupra lor. Hegel afirma în acest sens de pildă : „În stat nu trebuie să se caute altceva decît ceea ce este o expresie a raționalității... Trebuie deci să cinstim statul ca pe ceva divin-pămîntesc, și să ne dăm seama că, dacă este greu să concepem natura, este infinit mai greu să înțelegem statul“ [39]. Iar mai departe ideea este continuată astfel : „Vorbind de organizarea statului... nu trebuie să avem în vedere nimic altceva decît necesitatea Ideii în sine : toate celelalte puncte de vedere trebuie să dispară. Statul trebuie considerat ca un mare edificiu arhitectonic, ca o hieroglifă a rațiunii, care se exprimă în planul realității... statul este voința ce se determină ea însăși pe sine, voința deplin suverană, decizia în instanță ultimă...“ [40].

Replica lui Marx dată acestei idei ne apare drept categorică, rațiunea de stat nu poate fi determinată decît

---

[38] *Ibidem*, p. 357.

[39] Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, Ed. Academiei RSR, București, 1969, p. 311.

[40] *Ibidem*, p. 324.

Scanned with OKEN Scanner

ca expresie a voinței nemijlocite a tuturor membrilor societății, a cetățenilor ca subiecți activi ai statului. El reproșa pe deplin temei lui Hegel că apăra principiul unui stat birocratic, suprapus societății, ce nu exprimă interesele generale reale : „Treburile generale există dinainte «în sine» ca treburi ale guvernului etc. ; ele există fără a fi *realmente* treburi *generale*, ba ele sînt orice mai curînd decît treburi generale... Adevărul este că «treburile generale» *existînd în sine* nu sînt *realmente generale* și că treburile generale realmente *empirice* nu sînt decît ceva *formal*...“ Concluzia lui Marx împotriva tezei hegeliene este elocventă : „*Treburile generale* sînt îndeplinite fără a fi treburi reale ale poporului. Treburile reale ale poporului sînt efectuate fără intervenția poporului“ [41]. Este o pregnantă caracterizare a statului birocratic, nedemocratic, care face din manifestarea activă a voinței cetățenilor, a poporului, criteriul determinării intereselor și treburilor generale ale societății.

Nu scapă de sub incidența criticii nici adevărata idolatrie a statului pe care o include teza hegeliană : „Spiritul statului, dacă e cunoscut de toți, ca și sentimentul statal, apar birocrației ca o *trădare* față de *misterul* ei. În consecință, *autoritatea* este principiul științei ei și divinizarea autorității este *sentimentul* ei. În ceea ce-l privește pe birocratul individual luat aparte, scopul statului devine scopul său privat, devine o vînătoare după *posturi tot mai înalte*, devine carierism“ [42]. Statul birocratic este acela care-și transformă într-un adevărat cult propria sa autoritate, ipostaziată ca o forță magică și privită ca scop în sine, înconjurată de o aureolă de mister menită să-i întrețină influența.

Se știe că teza hegeliană a fost utilizată nu o dată de-a lungul secolului pentru a legitima grave tentative autoritariste și de o flagrantă violență a unor forme și tipuri de stat variate. Din păcate, logica centralismului autoritar a dus la îmbrățișarea implicită a acestei teze de către dogmatismul stalinist, care a ignorat valoarea ideilor cărții lui Marx într-un moment crucial al tranzi-

[41] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, op. cit., p. 292.
[42] *Ibidem*, p. 275.

Scanned with OKEN Scanner

ției la noua orînduire, la începutul deceniului al 4-lea. S-a încercat justificarea gravelor deformări ale stalinismului prin invocarea unei false necesități obiective a procesului istoric, prin pretinse rațiuni de stat.

Deosebit de semnificativă pentru gîndirea politică a lui Marx ne apare și ideea sa de mare forță prefigurativă, după care „Suprimarea birocrației nu este posibilă decît atunci cînd interesul general devine în *realitate*... un interes particular, ceea ce nu este cu putință decît dacă interesul particular devine într-adevăr un interes *general*“ [43]. Suprimarea birocrației vizează desființarea activității politice profesionalizate, ca ramură a diviziunii muncii, care viciază inerent exprimarea intereselor generale ale societății. Ea vizează de asemenea transformarea acestei activități într-un atribut constant al tuturor membrilor societății, care devenind protagoniști activi ai puterii, ai elaborării deciziilor legislative transmută interesele generale în private, deoarece acestea încep să se exprime ca generale.

Se conturează astfel ideea că enunțarea intereselor generale poate și trebuie să înceteze să mai fie obiectul acțiunii unei minorități, căreia i se deleagă puterea, devenind prin disoluția societății politice în societatea civilă sarcina acesteia din urmă.

Aceste idei traversează ansamblul gîndirii social-politice a lui Marx, asigurîndu-i o autentică coerență democratică.

În lumina celor de mai sus, critica pe care Marx o face parlamentarismului are o valoare strict istorică și nu una absolută, așa cum a fost interpretată ulterior. Ea se referea la limitele înguste ale funcționării parlamentarismului în condițiile în care proletariatul nu s-a autonomizat din punct de vedere ideologic și politic, fără a dezavua cîtuși de puțin rolul și importanța instituțiilor reprezentative democratice pentru clasa muncitoare, necesitatea exercitării totalității drepturilor și libertăților civice.

Formularea de mai tîrziu a lui Engels că „... partidul nostru și clasa muncitoare își pot instaura dominația

---

[43] *Ibidem*, p. 276.

Scanned with OKEN Scanner

numai sub forma republicii democrate. Aceasta este chiar forma specifică a dictaturii proletariatului"... [44], este întru totul în spiritul gîndirii politice a lui Marx. Ea relevă că statul socialist, conceput chiar ca dictatură a proletariatului, trebuie să funcționeze numai pe baza respectării drepturilor și libertăților cetățenești, a normelor, valorilor și mecanismelor democratice de elaborare a deciziilor politice.

Ideea lui Lenin după care republica democrată este cea mai bună formă de stat numai în capitalism suferă de subaprecierea importanței democrației politice, așa cum s-a sedimentat ea istoric în capitalism, de subaprecierea necesității valorizării ei. După cum opunerea în *Statul și revoluția* a instituțiilor reprezentative parlamentarismului, opțiunea pentru cele dintîi și pentru desființarea celui din urmă, nu ținea seama că proletariatul și-a pus amprenta asupra instituțiilor parlamentare, a valorilor și normelor lor, că ele puteau deveni un instrument de exercitare a controlului societății asupra funcționării puterii politice și de stat.

Teza lui Marx după care „Comuna trebuie să fie nu un organism parlamentar ci un organism activ, atît executiv, cît și legislativ" [45], a fost interpretată în sensul desființării rolului parlamentului, deși ea avea în vedere lărgirea atribuțiilor acestuia pentru a deține întreaga putere, în temeiul și prin respectarea tuturor valorilor și normelor democrației politice.

Afirmația lui Lenin, din lucrarea amintită anterior, după care democrația proletară nu poate fi închipuită fără instituții reprezentative, dar trebuie imaginată fără parlamentarism, nu se susține. Ea trădează o necunoaștere a importanței practicii parlamentare — în sensul larg al cuvîntului, adică incluzînd și exercitarea libertăților cetățenești, personale și publice — pentru clasa muncitoare însăși, pentru funcționarea puterii socialiste pe cale democratică.

---

[44] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 22, Editura politică, București, 1965, p. 229.

[45] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 17, op. cit., p. 356.

Scanned with OKEN Scanner

Dealtfel experiența istorică, inclusiv a construirii noii societăți, relevă că fără aplicarea valorilor și normelor democratice proprii parlamentarismului nu poate fi asigurată funcționarea democrată a nici unei instituții reprezentative.

O componentă importantă a gîndirii sociale a lui Marx care a scăpat de regulă analizei și pune în evidență o dată mai mult profunzimea deschiderii sale umanizatoare și democratice, este concepția sa despre fenomenul politic și necesitatea dispariției sale într-o perspectivă istorică. Marx este primul în istoria culturii care demitizează fenomenul politic, îi reliefează sursele apariției și persistenței, multe din mecanismele sale intime (dominația, impunerea voinței, manipulare), limitele inerente. El îl analizează în ipostaze sociale determinate, dar dincolo de elucidarea particularităților specifice acestora sesizează determinările conceptuale ale fenomenului politic, iar în virtutea lor riscurile pe care le include.

Chiar în primele lucrări este subliniat faptul real că politica este manifestarea *voinței* unor grupuri și lideri, că de aceea este neputincioasă să-și descopere propriile limite, de unde provine printre altele și tendința suprapunerii sale în raport cu societatea, cu clasele pe care le exprimă. „Principiul politicii este *voința*. Cu cît e mai unilaterală, adică mai desăvîrșită inteligența *politică*, cu atît mai mult crede ea în *atotputernicia* voinței, cu atît mai mare este orbirea ei față de *granițele naturale* și spirituale ale voinței, cu atît mai puțin este ea, prin urmare, în stare să descopere izvorul racilelor sociale“ [46].

Analizînd unele situații istorice din epocă Marx emite o apreciere cu deschidere universală despre stat în același sens : „Din punct de vedere *politic, statul și organizarea societății* nu sînt două lucruri diferite. Statul este organizarea societății. În măsura în care statul recunoaște existența unor racile sociale, el caută cauza lor fie în *legile naturii*, cărora nici o forță omenească nu le poate porunci, fie în viața particulară, care este independentă de stat, fie în activitatea necorespunzătoare a adminis-

[46] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, op. cit., p. 439.

trației pendinte de el“ [47]. Rezultă limpede că este reluată critica ideii hegeliene a statului ca întruchipare a rațiunii, a statului ideal, ce se consideră deasupra și în afara fenomenelor sociale, a contradicțiilor acestora.

Concluziile degajate încă de atunci de Marx privind revoluția socialistă, procesul de tranziție la noua orînduire, în sensul prefigurării necesității dispariției politicului, sînt impresionante. „Orice revoluție desființează vechea societate, și din acest punct de vedere este *socială*. Orice revoluție răstoarnă *vechea putere*, și din acest punct de vedere este *politică*... În genere *revoluția — răsturnarea* puterii existente și desființarea vechilor relații — este un *act politic*. Dar fără *revoluție* nu se poate înfăptui *socialismul*. El are nevoie de acest act politic în măsura în care are nevoie de *distrugerea* și de *desființarea* a ceea ce era vechi. Dar acolo unde începe *activitatea lui organizatorică*, unde se vădește *propriul său scop, sufletul său*, socialismul își leapădă învelișul său *politic*.“ [48] Textul de o deosebită importanță evidențiază că prima cristalizare a concepției lui Marx despre revoluția socialistă, despre relația dintre construcția socialismului și fenomenul politic, are loc încă înainte de publicarea *Manifestului Partidului Comunist*, el datînd din iulie 1844.

Din acest pasaj rezultă, mai întîi, că revoluția socialistă este un act politic, deoarece numai prin desființarea vechii puteri și a relațiilor sociale poate fi deschis procesul construcției noii orînduiri. Dar odată cu afirmarea țelurilor constructive caracteristice acesteia, a „sufletului său“ după expresia fericită a lui Marx, procesul trebuie să-și piardă învelișul politic. Făurirea socialismului nu mai trebuie să se realizeze prin „manifestarea atotputerniciei voinței unui grup“ sau altfel spus prin impunerea acesteia. Este sugerată astfel necesitatea dispariției istorice a fenomenului politic și a statului, una dintre notele de mare originalitate ale gîndirii lui Marx.

Statul cuprinde în sine riscul, posibilitatea reală a suprapunerii sale față de societate, ca urmare a faptului că el reprezintă instrumentul voinței unor grupuri și

---

[47] *Ibidem*, p. 437.
[48] *Ibidem*, p. 446.

aparate restrînse. Tocmai de aceea, progresul social trebuie să creeze condițiile desființării lui. Încă de la primele lucrări, Marx schițează ideea că dispariția fenomenului politic și a statului trece prin preluarea de către societatea civilă a atribuțiilor societății politice. O primă formulare a ei, scrisă într-un limbaj feuerbachian și hegelian dar totuși nu lipsită de transparență, apare în *Contribuții la problema evreească*, în 1844 : „... omul ca membru al societății civile trece drept omul propriu-zis, drept homme, spre deosebire de citoyen, pentru că el este omul în existența lui senzorială, individuală cea mai directă, pe cînd omul *politic* nu este decît omul abstract, artificial, omul ca persoană *alegorică, juridică*... Abia cînd omul individual real va absorbi pe cetățeanul abstract și cînd, ca om individual, în viața lui empirică, în munca lui individuală, în relațiile lui individuale va deveni o ființă *generică*, abia cînd omul își va cunoaște și-și va organiza «ses forces propres» ca forțe *sociale* și deci nu va mai separa de sine forța socială sub forma puterii *politice*, abia atunci se va săvîrși emanciparea umană". Și aceasta deoarece pentru Marx „orice emancipare este o *readucere* a lumii omenești, a relațiilor la omul însuși" [49].

Ideea dispariției fenomenului politic și a statului este reluată în numeroase lucrări ulterioare, constituind un reper invariant în gîndirea politică a lui Marx. De pildă în *Ideologia germană* se face distincția dintre stat ca un surogat de comunitate umană și colectivitatea proletarilor revoluționari care nu mai este un stat, ci o formă de asociere a indivizilor ce pune sub controlul lor condițiile mișcării și dezvoltării lor.

Același punct de vedere revine într-o exprimare mai riguroasă în *Mizeria filozofiei* : „Clasa muncitoare va înlocui, în cursul dezvoltării ei, vechea societate burgheză cu o *asociație* care exclude clasele și antagonismele dintre ele, iar *puterea politică propriu-zisă nu va mai exista*, pentru că puterea politică este tocmai expresia oficială

---

[49] *Ibidem*, p. 405.

Scanned with OKEN Scanner

a antagonismului dintre clase din societatea burgheză“ [50] (subl. ns.).

În *Manifestul Partidului Comunist* se precizează suplimentar că odată cu dispariția deosebirilor de clasă și concentrarea puterii în mîinile indivizilor asociați puterea publică își pierde caracterul politic.

În *Războiul civil în Franța* este întîlnită o nuanță interesantă care nu a fost valorizată încă. Ea se referă la momentul începerii procesului de dispariție a statului. „Sistemul Comunei — scria Marx — ...ar fi redat organismului social toate forțele pe care pînă atunci le înghițea excrescența parazitară numită «stat», care se hrănește pe socoteala societății, stînjenindu-i libertatea de mișcare.“ [51] Cu alte cuvinte statul este o excrescență parazitară a societății, căreia îi împiedică mișcarea, libertatea ei, deoarece este un aparat profesionalizat, specializat, ce pretinde să exprime și să rezolve treburile generale ale societății. În schimb Comuna urma să facă din conducerea societății o problemă și o obligație a tuturor membrilor ei, iar prin aceasta să șteargă diferența dintre conducători și conduși, să inaugureze noi mijloace de conducere a societății : acest proces Marx îl numește „redarea organismului social a tuturor forțelor sale“, ceea ce înseamnă, cu alte cuvinte, dispariția statului. Reiese, deci, din rîndurile citate mai sus să acest proces trebuie să înceapă într-un mod sau altul cu instaurarea statului nou socialist.

Ideea se păstrează neștirbită și în textele în care statul socialist este desemnat cu expresia de dictatură a proletariatului. Astfel, în *Critica Programului de la Gotha* se subliniază că libertatea politică a statului implică subordonarea acestuia societății, element care lipsește mai totdeauna din numeroasele prezentări ale teoriei marxiste despre stat. „Libertatea constă în transformarea statului dintr-un organ situat deasupra societății într-unul cu totul subordonat ei ; pînă și în vremea noastră formele de stat sînt mai libere sau mai puțin libere, în măsura în care îngrădesc «libertatea statului».“

---

[50] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, op. cit., p. 179.
[51] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 17, op. cit. p. 358.

Scanned with OKEN Scanner

Ideea capătă întreaga valoare dacă se ține seama că pentru Marx „prin «stat» se înțelege de fapt mașina guvernamentală sau statul, în măsura în care acesta, prin diviziunea muncii, formează un organism propriu, distinct de societate...“ [52].

Prin urmare subordonarea statului societății constă în diminuarea rolului său ca organism profesionalizat, ce decide în numele ei, în instituirea unor forme noi ale conducerii sociale.

Trebuie remarcat că lucrarea *Critica Programului de la Gotha* a fost întotdeauna citată pînă astăzi pentru ideea dictaturii proletariatului, omițîndu-se ceea ce — pentru autorul lucrării — era de la sine înțeles că aceasta trebuie să se întemeieze pe cea mai largă democrație politică. După cum nu era niciodată menționată necesitatea transformărilor pe care trebuie să le sufere regimul politic socialist pentru a fi supus controlului societății, pentru a nu mai permite ca statul să se situeze deasupra acesteia.

Engels a păstrat intactă teza dispariției statului considerînd că procesul va trebui să înceapă cu realizarea revoluției socialiste, de la încetarea necesității reprimării unei clase.

Ideile lui Marx și Engels despre dispariția statului nu au caracter utopic, nu făceau abstracție de necesitatea imperioasă de instituire a unor surse de autoritate în cursul făuririi noii orînduiri și nici nu lăsau fără răspuns modalitatea derulării procesului. Ele au în vedere nu dispariția formelor conducerii sociale, cum se crede adesea, ci numai a acelor politice, adică se referă la micșorarea ariei de acțiune a statului ca aparat guvernamental de exercitare a autorității, la schimbarea formelor acestora, la statuarea unor noi metode de conducere prin absorbția treptată a atribuțiilor politicului de către societatea civilă, de sfera intereselor private, altfel spus prin constituirea unor surse specifice de consens social.

---

[52] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 10, Editura politică, București, 1964, p. 331.

Scanned with OKEN Scanner

Aceste idei n-au fost receptate în secolul nostru la valoarea lor reală. Ele au fost privite ca fiind doar valabile pentru un viitor îndepărtat, crezîndu-se că în fazele inițiale ale tranziției la o nouă orînduire nu trebuie făcut nimic pentru aplicarea lor. Astfel Lenin în cartea sa *Statul și revoluția,* pe care am mai amintit-o în paginile anterioare, vedea în dispariția treptată a statului exclusiv o problemă de perspectivă a istoriei, subliniind că prezentarea ei drept actuală în momentele instaurării statului socialist echivalează cu negarea revoluției. El nu a sesizat că Marx a conceput, în pasajul din *Războiul civil în Franța,* pe care-l reproduce dealtfel, desfășurarea anumitor verigi ale procesului încă de la preluarea puterii și desființarea claselor exploatatoare.

Aceasta s-a datorat faptului că dispariția statului a fost înțeleasă în mod greșit numai ca o stingere a atribuțiilor lui și nu ca o inovare radicală a metodelor de conducere ale societății. Considerarea acestora doar în termenii puterii, ai autorității, neglijarea formelor directe de participare la conducerea politică a societății, au constituit surse ale interpretării unilaterale a ideilor lui Marx.

Teza lui Stalin, îmbrățișată de Internaționala Comunistă, cu privire la necesitatea întăririi continue a rolului statului, a funcțiilor lui, ca premisă a dispariției sale treptate, este evident la antipodul concepției lui Marx. Ea a fost expresia idolatrizării statului, a păstrării sale pe termen nedefinit ca organism specializat al diviziunii muncii, al guvernării, expresia subaprecierii altor modalități de conducere decît a celor autoritare. Tocmai de aceea ea a blocat însăși căutarea unor forme și mijloace de conducere prin consens social.

Un ultim aspect al gîndirii social-politice a lui Marx, care scoate o dată mai mult în evidență dominanta sa democratică, se referă la locul fundamental al individului în proiecția orînduirii socialiste.

În lucrările lui Marx nu pot fi întîlnite referiri numeroase privind rolul individului în relațiile politice ale noii societăți. Aceasta se datorează, probabil, faptului că pentru Marx drepturile și libertățile politice ale indivi-

Scanned with OKEN Scanner

dului erau de la sine înțelese, existența lor fiind indiscutabilă pentru orice acțiune socialistă. Pe de altă parte, Marx s-a ocupat îndeosebi de acea societate a viitorului în care trăsăturile înnoitoare vor fi pe deplin materializate, iar ca atare relațiile politice nu vor mai exista. Cele mai multe dintre ideile și sugestiile lui au în vedere acea fază a emancipării totale a omenirii. Analiza minuțioasă și corelată a textelor relevă situarea stadiului făuririi embrioanelor noii orînduiri și a dezvoltării acestora — ceea ce se numește în limbajul contemporan drept societate socialistă — în cadrul procesului transformator de tranziție, ce începe cu revoluția și ia sfîrșit prin construirea comunismului.

Dacă lipsește deci o tratare explicită a statutului politic al individului, este prezentă în schimb o concepție clară despre prevalența acestuia în noua orînduire. Spre deosebire de Hegel, ontologia marxistă nu eludează raportul dintre istorie și individ ; mai mult decît atît ea își trimite undele de rezonanță în ansamblul gîndirii sale politice, inclusiv în proiecția socială pe care o cuprinde. De aceea emanciparea umană nu se reduce la Marx la aceea a societății ca sistem obiectiv, ci implică și pe aceea a omului singular, a individului. Altfel spus aceasta înseamnă o transformare radicală a statutului omului în societate, a raporturilor lui cu ansamblul social.

Faptul e cu atît mai elocvent cu cît Marx — așa cum am arătat cu alt prilej — nu face, ca cei mai mulți exponenți ai gîndirii umaniste, din omul singular sursa existenței sociale și nici nu-l scoate în afara determinismului social. Și cu toate acestea el a arătat, în termeni categorici și fără nici o posibilitate de interpretare ambiguă, că scopul procesului transformator nu poate fi altul decît modificarea statutului omului, producerea tuturor condițiilor afirmării sale libere, creatoare. Este o premisă obligatorie a săvîrșirii dezalienării umane, a umanizării depline și integrale a relațiilor sociale.

Două idei-forță schițează concepția lui Marx despre locul individului în societatea viitoare. Prima dintre ele este aceea exprimată cu o rară vigoare în *Manifestul Partidului Comunist* în care se precizează că „...dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvol-

Scanned with OKEN Scanner

tarea liberă a tuturor“ [53]. Formularea, cum arătam și altădată, nu este riguros exactă, deoarece dezvoltarea indivizilor este dependentă de aceea a colectivității. Dar tocmai pentru că inadvertența este prea evidentă pentru acei care au descoperit variabilele principale ale determinismului social, raporturile dintre ele, ne apare ipoteza că formularea a urmărit relevarea pregnantă a importanței primordiale a libertății individului pentru destinul liber al asociației în ansamblul ei.

Noua relație dintre individ și societate, adevărată necesitate a constituirii acesteia ca o asociație liberă, manifestarea unui autentic contract între membrii ei, primul din istoria omenirii, presupune desființarea și dispariția oricăror forme de dominare a individului de către colectivitate, de către instituțiile ei.

Cea de-a doua idee — forță a concepției lui Marx — postulează dezvoltarea omului ca scop în sine în societatea viitoare. Aceasta înseamnă printre altele determinarea unei asemenea evoluții a economiei, a unei asemenea transformări a ei, care să elibereze treptat omul de stringențele unei producții de întreținere, să lărgească spațiul de extindere a autocreativității sale. Ceea ce Marx a denumit „libera dezvoltare a individului“ implică schimbări convergente ale tuturor formelor de activitate și de relații în aceeași direcție. Ele nu sînt posibile decît prin realizarea omului ca *subiect activ al asociației*, al deciziilor privind toate procesele sale fundamentale, decît prin realizarea asociației ca o formă liberă de cooperare umană, ce se autoreglează prin opțiunile membrilor ei.

Din păcate aceste teze esențiale pentru gîndirea lui Marx au fost descoperite în ultimele două decenii și n-au fost nici pe departe asimilate în toată plenitudinea lor în practica socială. Este suficient să menționăm că valorizarea lor autentică presupune degajarea implicațiilor ce le conține conceperea societății socialiste ca o asociație liberă de indivizi. Rezultă între multe altele că în funcționarea și dezvoltarea noii orînduiri locul principal trebuie să-l ocupe nu metodele autoritare — așa cum s-a întîmplat adesea — ci acelea ale forjării con-

[53] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 5, op. cit., p. 488.

Scanned with OKEN Scanner

sensului social, ale conducerii unor procese prin intermediul mijloacelor societății civile.

Necunoașterea acestor idei-jalon ale operei lui Marx, sau neluarea lor în considerare, a permis ca practicilor deformatoare proprii dogmatismului stalinist, la care ne-am mai referit, să poată fi travestite, să nu fi întîmpinat rezistența — fie și pasivă — a opiniei publice. De aceea s-a putut crede în ceea ce nu era de crezut !

Departe de noi ideea că gîndirea social-politică a lui Marx a rezolvat toate problemele procesului de înfăptuire a noii orînduiri. Este cunoscut că realizarea proiecției sociale pe care a elaborat-o, ceea ce s-ar putea numi calea optimală a procesului istoric, aceea a inaugurării tranziției în societățile cele mai dezvoltate din punct de vedere capitalist, nu s-a putut materializa. Este neîndoios astăzi că o anumită optică optimistă asupra derulării procesului revoluționar a provenit din insuficienta studiere a rezervelor variate de dezvoltare pe care le mai avea încă societatea capitalistă în secolul trecut. Însuși Engels, la sfîrșitul vieții, a dezvăluit unele din cauzele erorii care au condus la o falsă apreciere a ritmului procesului istoric de transformare a societății capitaliste.

Anumite note de utopism au rezultat astfel din neluarea în considerare a formării sistemului mondial capitalist, al cărui determinism pătrunde în dialectica proceselor din toate societățile ce-l compun. Opera lui Marx a fost însă elaborată într-o perioadă în care sistemul mondial capitalist era în plină constituire. De aceea, el n-a putut sesiza că dialectica sistemului determinată de centrii capitalului — generînd noi contradicții acute ale capitalismului dar și resurse de manevrare pentru marele capital — a modificat posibilitățile de zvîcnire a procesului revoluționar, curba reală de desfășurare a acestuia. El a început, după cum se știe, în societățile periferice ale sistemului mondial, ceea ce a schimbat net multe din laturile dinamicii sale, din datele majore ale tranziției.

Din elementele noi ale procesului au țîșnit cele mai multe din „surprizele“ acestuia, care nefiind cunoscute și tratate adecvat au provocat la rîndul lor o multitu-

Scanned with OKEN Scanner

dine de contradicții neașteptate, cu o sumedenie de consecințe din cele mai variate.

Revenind la notele de utopism din gîndirea lui Marx trebuie menționat că o doză de utopism este caracteristică oricărui demers proiectiv, care încearcă să pătrundă în imprevizibilul istoriei, să obiectiveze o tendință a acesteia ale cărei detalii nu se lasă descifrate deplin. Marx s-a delimitat constant de orice tentă profetică, de orice proiect ce se inspira dintr-o *idealizare* a omului, a existenței sociale, izvor sigur al utopismului. Cel mai adesea s-a rezumat să construiască viitorul plecînd de la analiza determinismului societății capitaliste. Caracterul istoric inerent al cunoașterii sale — cu toată importanța epocală a descoperirilor sale teoretice — s-a răsfrînt, printre altele, și în unele note de utopism.

Elementele de utopism nu afectează însă ideile-jalon ale operei social-politice a lui Marx, validitatea lor, îndeplinind în fond o adevărată funcție stimulatoare a gîndirii și de corectare a acțiunii, de regenerare a rezervelor acestora de înnoire. Aceste idei-jalon au pus în lumină fenomene și tendințe reale, ca acelea privind perimarea societății capitaliste și a necesității trecerii la o nouă orînduire sau ca acelea referitoare la principalele trăsături ale societății socialiste. Întemeierea lor științifică menține viabilitatea acestora în pofida ocolurilor pe care practica socială trebuie să le parcurgă în materializarea lor, a corecturilor profunde pe care ea trebuie să le suporte.

*

Se poate afirma de aceea că studierea operei lui Marx îndeamnă la neacceptarea fatalistă a destinului acesteia, la o angajare vie în vederea socializării și valorizării ideilor sale autentice, a obiectivării lor.

Studierea științifică a operei lui Marx nu poate avea caracter episodic. Ca orice culme a culturii spirituale a omenirii ea este de o asemenea bogăție și diversitate încît fiecare stadiu și moment al istoriei vor descoperi

Scanned with OKEN Scanner

în ea noi nuanțe și sensuri. Aceasta cu atît mai mult cu cît difuziunea și valorizarea ei socială nu poate fi făcută o dată pentru întodeauna, astăzi pentru ziua de mîine și cele ce vor urma.

Există o particularitate a valorizării culturii care se aplică întru totul și operei lui Marx : fiecare generație reia — trebuie să reia — cunoașterea punctelor culminante ale culturii, stabilește cu ele un dialog propriu, ce duce mai departe sintetizînd contribuțiile anterioare. Altfel ea ar fi lipsită de aceste valori, de receptarea culorilor lor autentice, ar accepta o sărăcire nejustificată a orizontului ei spiritual.

Cultura — și conștiința realizată în temeiul ei — nu se transmit ereditar, ci numai printr-o constantă valorizare. Altfel memoria colectivă a fiecărui studiu istoric tinde să se articuleze prin omiterea unor valori cardinale. De aceea, sarcina cunoașterii operei lui Marx — ca și a tuturor valorilor de vîrf ale culturii — ne apare ca fiind infinită.

Dar valorizarea operei lui Marx nu se poate rezuma, cum am mai arătat, la redescoperirea valențelor ei multiple. Ea presupune continuarea sa contemporană într-un efort bazat pe aceleași criterii și mijloace științifice ca acelea utilizate de Marx.

Gîndirea marxistă trece în zilele noastre printr-un moment cu totul specific. Blocajul dogmatismului a fost în linii mari spart, dar influența acestuia continuă să fie puternică atît în teorie, cît și în acțiunea socială, unde persistența unor reprezentări și practici inerte se fac simțite în continuare. Pe de altă parte, efervescența înnoitoare a gîndirii marxiste din ultimele două decenii i-a insuflat o deschidere vizibilă, concretizată, în ceea ce am putea numi formarea unui acut spirit autocritic și a unei receptivități de bun augur, față de problematica celei de-a doua jumătăți a veacului, a noilor procese sociale, a aspectelor inedite ale fenomenelor cu o evoluție îndelungată anterioară. Dar această deschidere nu s-a materializat încă în răspunsuri ample privind numeroasele probleme ale timpului istoric pe care-l parcurgem,

Scanned with OKEN Scanner

în amorsarea unei noi sinteze culturale atît de imperios necesară ca urmare a adîncilor dileme spirituale cu care se confruntă omenirea.

Dacă noua situație istorică evidențiază criza incontestabilă a dogmatismului, ea relevă totodată și rămînerea în urmă a cercetărilor filozofice și științifice marxiste autentice, capabile să traseze noi pîrtii teoriei și noi direcții acțiunii sociale. Este departe de a fi terminată și regîndirea critică a aparatului conceptual elaborat de creatorii marxismului, confruntarea sa cu datele culturii și practicii contemporane. Cel mai adînc se face simțită lipsa unei studieri critice a praxisului social inspirat de opera lui Marx desfășurat de-a lungul acestui secol, analiză capabilă să releve sursele de scleroză și stagnare, să accelereze derularea procesului transformator.

În acest sens trebuie să se țină seama de faptul că Marx și Engels au elaborat teoria socialistă pe baza cunoașterii culturii și practicii timpului lor istoric. În zilele noastre jaloanele acestei teorii trebuie completate și diversificate, lărgite și aprofundate, gradul de coerență al lor sporit pe terenul studierii culturii și practicii secolului al XX-lea, a problemelor apărute în cadrul proceselor de tranziție și făurire a noii orînduiri. Se adaugă faptul că acest proces de elaborare și reelaborare, pentru a fi fertil, implică restabilirea logicii lui Marx în formularea teoriei socialiste, aceea că dezvăluirea trăsăturilor societății viitoare se întemeiază obligatoriu pe deschiderile și cuceririle de vîrf obținute în toate domeniile sociale din orînduirile contemporane.

Necesitatea acută a restabilirii logicii lui Marx în regîndirea teoriei socialiste provine din situația că timp de jumătate de secol au fost prezentate drept universal valabile, absolutizate, soluții și mijloace aplicabile în societăți nedezvoltate sau insuficient dezvoltate ale sistemului mondial capitalist. Societatea socialistă în plan istoric, universal și național nu poate fi decît una ce integrează și umanizează, iar ulterior depășește toate elementele de progres ale capitalismului contemporan. În aceasta constă legitimitatea ei istorică obiectivă.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea, actualul moment al dezvoltării teoriei socialiste include reexaminarea tuturor ideilor și practicilor a căror inerție rezultă mai curînd din prejudecată decît dintr-o investigare științifică autentică.

Asigurarea progresului real al teoriei socialiste fundată de Marx ne apare ca cel de-al doilea imperativ ce se degajă din destinul operei sale, la un secol de la dispariția creatorului ei.

Scanned with OKEN Scanner

REDESCOPERIREA LUI MARX

Descoperirea unei opere are mai întotdeauna, pentru fiecare cititor, caracterul unei aventuri personale. Pătrunderea în interiorul operei, străbaterea traiectoriilor ei variate, apar ca un real dialog cu aceasta. El are o culoare și o atmosferă caracteristică pentru toți acei care-și confruntă ideile și stările cu orizontul inedit pe cale de a fi parcurs. Adevărată excursie spirituală, ea duce la captarea operei *într-un fel anume*, făcînd-o să devină o componentă a spiritului individual. Ea nu depășește însă interesul personal, nu are vreo semnificație socială, cu atît mai mult cu cît nu presupune, nici pe departe în mod spontan, receptarea obiectivă a operei, a atributelor ei hotărîtoare.

Dar în dezvăluirea unei opere culturale lectura ei este legată întotdeauna de un anume mod în care ea este văzută într-o epocă, într-un moment al istoriei. De cele mai multe ori o carte este citită — fie că se știe sau nu — prin anumite lentile interpretative gata elaborate, care împing spre căutarea unor idei, imagini, caractere, sau situații, valori. Cartea apare ca gata înscrisă într-o ierarhie de criterii și repere spirituale.

În lectura personală, autonomă și de mare diferențiere, există cert ceea ce se poate numi o pecete socială, altfel spus o grilă de structuri elaborate social. Numai prin relansarea unei cercetări integrale asupra operei date se schimbă total sau parțial imaginea asupra ei, adică această rețea de structuri spirituale interpretative. Procesul difuziunii sociale a noii reprezentări, asimilarea

Scanned with OKEN Scanner

și constatarea validității sale este de durată, fiind legate de modificări în mentalitatea culturală a societății.

Rememorînd drumul pe care l-am parcurs în lectura lui Marx, trecerea de la un moment la altul, încercăm să surprindem tocmai acele elemente sociale, istorice, ale citirii și structurării ideilor sale, care au marcat atît de puternic interpretarea operei sale încît au ajuns să fie considerate pe nedrept ca fiind veridice și ca atare imuabile, inatacabile. Ele continuă să aibă, direct și indirect, ecouri contemporane ce nu pot fi trecute cu vederea.

Este suficient să amintim că urmele lăsate asupra unora, dealtfel nu puțini, de circumstanțele contactului, nu atît cu opera cît îndeosebi cu numele lui Marx, în anii '50 au provocat o reacție de inhibiție ulterioară față de cunoașterea reală a lucrărilor lui. Urmările acestui fapt au dus nu o dată la subaprecierea locului lui Marx în cultura secolului, ceea ce a stimulat o viziune vetustă și inadecvată asupra valorilor și proceselor ei.

*

Pentru o parte importantă a generației mele numele lui Marx a întruchipat mai întîi speranța într-o alternativă deosebită a istoriei, într-o posibilitate diferită de manifestare a existenței sociale și individuale. Aceasta a fost perioada fascismului care a evidențiat șubrezenia cuceririlor civilizației umane, lipsa de preț, de orice preț a ființei omului, hazardul imprevizibil ce patrona supraviețuirea lui. Responsabilitatea societății pentru propriul ei dezastru, dezlănțuit pentru a-și prelungi existența, era evidentă chiar și pentru acei care nu aveau un bagaj prea mare de cunoștințe.

În aceste împrejurări numele lui Marx a ajuns la noi ca un simbol, transmis oral, ce contura schimbarea istoriei și speranța într-o existență umanizată. Ceea ce am aflat nemijlocit despre gîndirea sa, citind puținele lucrări pe care le-am obținut, inclusiv *Manifestul Partidului Comunist*, nu a căpătat forma unor cunoștințe, nu s-a cristalizat într-o concepție, ci s-a redus la cîteva intuiții generale care au coagulat nevoia de a proiecta

Scanned with OKEN Scanner

linia unui viitor diferit. Aceasta se întîmpla în perioada adolescenței noastre...

O primă cunoaștere a ideilor lui Marx am realizat-o în anii studenției care au coincis cu momentul incipient al transformării societății românești. Angrenați într-o încordată ciocnire politică cu forțele conservatoare, nu o dată de mare abilitate și cu o influență socială persistentă, am studiat primele lucrări ale lui Marx prin optica acelor evenimente. Receptam cu precădere acele idei care ne explicau necesitatea istorică a rupturii sociale pe care o trăiam. Coerența logică a argumentării lui Marx părea să corespundă cu derularea actelor istoriei aflată în plină explozie.

Vuietul evenimentelor, setea de acțiune și sentimentul libertății dobîndite, ne-au făcut să ne mulțumim cu puțin în această primă inițiere, să acceptăm ca certe numeroase surse indirecte care prezentau concepția lui Marx. Așa s-a întîmplat cu conturarea acelui spațiu spiritual reprezentat de filozofia marxistă.

Ideile filozofice incluse în textele pe care le-am putut studia pe atunci — printre care figurau *Teze asupra lui Feuerbach, Mizeria filozofiei, Prefață* la *Contribuții la critica economiei politice, Prefețele* la *Capitalul* sau paragraful despre fetișismul mărfii din primul volum al lucrării — nu le-am sesizat la valoarea lor reală, articularea și deschiderea lor ne-a scăpat. Acei din generația mea familiarizați cu un alt limbaj filozofic, al lui Kant sau al lui Bergson de pildă, aveau impresia că se află în fața unor texte insolite, mai curînd sociologice, ceilalți s-au izbit de dificultatea înțelegerii lor.

Notele sumare și fragmentare cuprinse în *Tezele despre Feuerbach* nu au putut fi captate în postura lor reală de cheie a noii filozofii, prin care se putea intra în edificiul ei. Ultima dintre teze, care postulează ideea ca filozofia să nu interpreteze numai lumea, ci s-o și schimbe, a fost înțeleasă în termeni afilozofici, văzîndu-se în ea un îndemn de a renunța la filozofie. Nu se știa că fondul ei cel mai profund implica un nou mod de a filozofa, necunoscut pînă atunci !

În însușirea unei concepții filozofice un loc esențial îl are întotdeauna obținerea imaginii sale de ansamblu,

Scanned with OKEN Scanner

a conturului ei. Se obține astfel o anumită coerență a ideilor, o delimitare a lor de acelea ale altor curente filozofice, diferite sau adverse, deschizînd calea spre aflarea identității de sine. Cei însetați de filozofie sînt dintotdeauna tocmai acei care-și caută sau își recaută identitatea umană.

Un asemenea rol în sugerarea conturului filozofiei lui Marx a liniilor sale delimitative părea să-l îndeplinească cărțile lui Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane* și *Anti Dühring,* cea dintîi îndeosebi impunîndu-se datorită stilului ei expozitiv, nepolemic, drept o prezentare relativ simplă a ideilor filozofiei marxiste. De fapt însă multe dintre aserțiunile și tezele acestor cărți nu ni s-au dezvăluit în semnificația lor reală pentru că ne-a lipsit posibilitatea să le racordăm cu acele idei filozofice ale lui Marx care au marcat ruptura față de curentele anterioare, față de filozofia tradițională. Așa s-a făcut că n-am pătruns subtextul real al multor enunțuri din cărțile lui Engels, neglijînd sau chiar ignorînd ineditul unor accente, nuanțări și precizări, specificul radical al spațiului filozofic în care năzuiam să intrăm. Nu se știa că textele filozofiei marxiste nu pot fi cunoscute printr-o lectură obișnuită, presupunînd o adevărată investigare științifică.

Ne-am format prima imagine de ansamblu asupra filozofiei marxiste pe baza unor prezentări existente. Una dintre acestea, aparent cea mai solidă, a fost aceea din lucrările lui G. Plehanov. Acestea conțineau cea mai cuprinzătoare explicație a filozofiei lui Marx ca concepție materialist-dialectică, în care materialismul istoric apărea ca particularizarea ei la stadiul societății. Tabloul degaja nu numai coerență — ideile fiind articulate într-un edificiu armonios — dar era schițat și ca un moment de sinteză a istoriei filozofiei universale, căpătînd astfel o aură de necesitate interioară a spiritului. Rațiunea vede într-o construcție închegată, ce se satisface pe sine, care răspunde unor întrebări cruciale ale istoriei și ale culturii, ignorate de alte curente sau pur și simplu lăsate nerezolvate, un instrument al certitudinii. Trebuie admis că tabloul schițat de lucrările lui Plehanov asupra filozofiei lui Marx avea aceste calități, ceea ce explică în-

Scanned with OKEN Scanner

fluența sa dominantă în cultura marxistă a secolului, fiind considerată în fapt ca singura autentică și adecvată.

În primii ani ai procesului revoluționar se mai putea discuta, ideile marxismului, diversele sale interpretări puteau fi puse la îndoială, interogată și cercetată veridicitatea lor. Multe dintre seminariile de la Facultatea de Litere și Filozofie au fost pline de interes din acest punct de vedere, unele chiar palpitante. Dar nu posedam încă datele necesare pentru a descoperi că lucrările lui Plehanov — cu toate contribuțiile sale de certă importanță la cunoașterea unor fenomene ale istoriei sociale sau ale culturii, multe dintre ele explicate științific pentru prima oară — propuneau o reprezentare integrală asupra filozofiei lui Marx ce știrbea originalitatea specifică a acesteia în aria filozofiei universale.

La sfîrșitul anilor '40 ideile lui Marx sînt total acoperite de versiunea lui Stalin conținută în broșura *Despre materialismul dialectic și materialismul istoric,* care devine dealtfel și denumirea oficială ce desemnează doctrina în mod eronat considerată pe atunci ca fiind inspirată de gîndirea lui Marx. S-a petrecut o răsturnare extrem de semnificativă pentru acei ani, Marx era amintit numai în măsura în care-l confirma pe Stalin, unicul exponent al teoriei, deținătorul ei absolut și singurul ei interpret. Nu opera lui Marx îl inspira pe Stalin, care bazîndu-se pe ea o explica, ci dimpotrivă Marx era valabil întrucît putea să legitimeze ceea ce credea Stalin a fi marxism. Cunoașterea veridică a gîndirii autentice a lui Marx nu a fost în nici un fel o preocupare a lui Stalin, a spiritului epocii, ceea ce a generat o gravă sărăcire și deformare pînă la caricatură a imaginii marxismului.

Referirile la Marx erau rare sau foarte rare, cele mai multe dintre ideile tratate într-o lucrare sau alta erau prezentate într-o viziune generală sau parțială ce le denatura, altele de însemnătate cardinală erau trecute sub tăcere sau considerate a fi depășite fără invocarea nici unui argument. De o deosebită gravitate a fost ascunderea fondului de idei cuprins în cîteva manuscrise fundamentale pentru stabilirea autenticității gîndirii lui

Scanned with OKEN Scanner

Marx, a monumentalității operei sale, care au văzut lumina tiparului la sfîrșitul deceniului al patrulea. Într-adevăr în acei ani nu s-a știut nimic, dar absolut nimic, despre lucrări ca *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, *ideologia germană* sau *Bazele criticii economiei politice*, bogăția lor de idei neintrînd în nici un fel în circulație.

Deformarea gîndirii lui Marx pe care o realizează broșura lui Stalin a fost — și probabil — va rămîne una dintre culmile simplificării și ale vulgarizării unui corp de idei : în plan filozofic ea a fost redusă fără nici un temei la cîteva trăsături, mai exact trei ale materialismului filozofic și patru ale dialecticii, iar materialismul istoric a fost rezumat în cîteva principii (așa-zise legi) generale ale dezvoltării sociale. Filozofia se reducea la exemplificarea pur și simplu — și numai la atît — a acestor trăsături și principii. Totul era știut și catalogat, reprezentarea lumii era trasată în mod imuabil în pofida negării existenței unui adevăr absolut. Istoria omenirii era privită ca manifestarea unor forțe exterioare activității umane ce se impuneau în mod inexorabil, oamenii fiind doar simple instrumente ale lor. De la primele forme de organizare ale existenței sociale și pînă în zilele noastre istoria părea să înainteze pe o cale dinainte stabilită, era prezentată ca și cînd ar fi avut un curs implacabil pe care-l urma inerent.

Este greu de caracterizat adecvat aceste afirmații altfel decît prin aceea că ele se situează la antipodul gîndirii filozofice a lui Marx. Axul lor liant a fost cultul personalității lui Stalin, adevărat instrument de manipulare socială și de exercitare a autoritarismului, de împiedicare a oricărei gîndiri independente.

S-a instaurat pe această bază un dogmatism total de tipul celui teologic, la fel de fanatic, idolatru și inchizitorial. A fost sufocată exteriorizarea oricărei interogări sau căutări, a oricărei îndoieli, care dintr-un principiu al cunoașterii ajunge să fie încriminată ca erezie și trădare. Nu este de mirare că s-a produs înghețarea creativității culturale, că teoria și-a pierdut rolul de cunoaștere a proceselor sociale, filozofia și științele sociale intrînd într-o fază de stagnare.

Scanned with OKEN Scanner

În acei ani forța de impact a dogmatismului — în care autoritarismul direct sau cel mascat, al fricii, a participat activ — a fost copleșitoare. Dintr-o diversitate de cauze influenței sale nu i s-a putut sustrage nimeni dintre cei mulți angajați activ în procesul transformator, deși profunzimea contaminării era extrem de diferențiată. A face din aceasta o vină a lor înseamnă a pierde din vedere fără nici un temei diferența reală dintre generali și soldați în derularea bătăliilor, posibilitățile reduse ale conștiințelor individuale în fața autoritarismului. Trebuie în schimb reliefat tragismul existenței a celor mai mulți dintre acești oameni ce nu s-au contopit cu aberațiile dogmatismului, care au descoperit singuri — sau li s-a dezvăluit — deturnarea unor valori cardinale ale idealului și speranțelor lor.

Și totuși, în ciuda tuturor constrîngerilor, dogmatismul a suscitat primele întrebări care au deschis calea spre redescoperirea lui Marx. Printre altele a izbit faptul că filozofia propusă era enunțată ca și cînd datele ei nu erau elaborate în cadrul realității umane, ci în afara ei, într-un plan extrauman, ceea ce alimenta atmosfera ei metafizică. Dogmatismul propunea un sistem închis de idei și concluzii într-un moment în care cunoașterea trecea printr-o restructurare fundamentală. El răsturna raportul nou între cunoașterea științifică și cea filozofică, contesta datele celei dintîi în numele unor teze care apăreau inerent ca lipsite de fundament.

A șocat totodată tratarea istoriei umane mai curînd ca un angrenaj tehnic decît ca un proces social, mecanicismul și liniaritatea explicării sale ce o reducea la un fenomen comun al naturii.

Primele întrebări însemnau și retrezirea spiritului critic, instrument obligatoriu al căutării adevărului. Drumul acesta mi-a fost deschis timid, inițial într-o manieră intuitivă, de o primă lectură a unor fragmente mari din *Manuscrise economico-filozofice din 1844* și din *Ideologia germană* publicate într-un volum de *Opere* — Marx, în editura franceză A. Costes (1937), ce mi-a căzut în mînă întîmplător. Prezența omului în raporturile sale cu realitatea ambiantă, cu planurile de manifestare ale istoriei, te introduceau într-un spațiu filozofic atît de

Scanned with OKEN Scanner

neobișnuit încît nu putea să nu-ți creeze sentimentul că el n-are nimic identic cu tezele dogmatismului. Dar de aici pînă la redescoperirea operei lui Marx, în sensul propriu al cuvîntului, calea era încă foarte lungă. Trebuiau înlăturate stereotipiile așa-zis teoretice ale epocii, găsită calea descifrării treptate a textelor lui Marx în autenticitatea lor.

În aceeași perioadă s-a conturat și alt aspect al deformării de către dogmatism a operei lui Marx, acela al renunțării la teoria sa socialistă cunoscută sub numele de socialism științific. Stalin a substituit teoriei socialiste ca ansamblu de idei și concepte cu deschidere universală și fundamentare științifică, experiența și istoria propriului său partid. Oricît de importantă a fost aceasta în anumite faze ale secolului nostru ea nu reprezintă decît un fenomen individual, care nu putea înlocui un domeniu teoretic al operei lui Marx ce se vroia construită — și trebuia dezvoltată — pe baza studierii tuturor societăților.

Trecerea de la intuiția vagă la ideea că gîndirea lui Marx este profund necunoscută a început să mi se cristalizeze prin citirea integrală a lucrării *Ideologia germană* (publicată în limba română în 1958) și a unei ediții franceze ce cuprindea textul complet al *Manuscriselor economico-filozofice din 1844*. Ambele lucrări aparținînd momentului de geneză a materialismului istoric pot conduce printr-o lectură atentă la surprinderea notelor originalității sale, la relevarea răspunsurilor specifice pe care le dă întrebărilor filozofiei.

Ideea—forță care a început să prindă formă a fost aceea că societatea nu este un simplu dat al naturii — deși este parte integrantă a ei —, ci se autoproduce printr-o activitate variată și multilaterală îndreptată spre adaptarea și transformarea realității, că ea se află într-o relație de subiect față de natură. Orizontul filozofic astfel delimitat începea să erodeze tabloul mecanicist al societății cu care eram obișnuit. Ce putea fi mai limpede exprimat în acest sens decît ideea că pămîntul arată așa cum poate fi văzut și cunoscut datorită acțiunii oamenilor, care dacă ar înceta fie și pentru un scurt interval

Scanned with OKEN Scanner

s-ar schimba atît fața naturii, dar ar dispare și specia umană ?

Dar semnificația textului nu răzbătea încă la suprafață, ruptura pe care o reprezenta față de filozofia tradițională nu a fost receptată.

Reconstituirea logicii interne a operei lui Marx s-a desfășurat lent în strînsă legătură cu eroziunea aisbergului dogmatismului, cu depășirea unor interdicții spirituale. Noul decupaj al operei lui Marx, cel axat pe autenticitatea ideilor și care pune în valoare originalitatea lor caracteristică, a devenit posibil prin căderea în desuetudine și apoi scoaterea din scenă a complexului de prejudecăți și reticențe, de concepte și idei învechite preluate necritic. Efortul individual, adesea dramatic de regîndire a propriilor premise culturale, a implicat curajul recunoașterii propriilor neînțelegeri, erori și îngustimi, dar mai presus de orice curajul de a cerceta gîndirea lui Marx pe baza normelor stabilirii adevărului, inclusiv al principiului cartezian al îndoielii. O asemenea tentativă a fost și este o confruntare critică cu opera lui Marx, care presupune numai validarea ideilor ce rezistă analizei științifice, desprinderea și compararea formulărilor constante cu cele întîmplătoare, dezvăluirea erorilor și ambiguităților, detașarea tezelor generale de punctele de vedere conjuncturale. Erau condiții obligatorii ale schimbării tipului de adeziune față de ideile lui Marx, ale așezării sale pe temelia rațiunii, a cunoașterii, ale situării într-un spațiu de certitudini fundamentate critic. Fără îndoială că astfel de certitudini sînt mai puțin confortabile și consolatoare, nu legitimează eșecurile și limitele realității, dar insuflă rezistență față de vicisitudinile istoriei, vigoare în apărarea ideilor și valorilor proprii.

Ideea societății ca subiect în raport cu natura, a autoproducerii sale, s-a dovedit a fi fundamentală în recitirea și studierea științifică a lucrărilor lui Marx. Societatea ca domeniu sau sistem este concepută ca fiind totalitatea formelor ei de relații (activitate) diferențiate prin intermediul cărora ea își creează propria sa existență, realitate. Într-o asemenea perspectivă se deschide posibilitatea identificării particularităților existenței so-

Scanned with OKEN Scanner

ciale în cadrul realității obiective, printre care aceea esențială că formează singura ei componentă care are *istorie*, în măsura în care termenul desemnează un proces de dezvoltare ce se autorealizează.

Așa cum arătam încă în cartea *Sensul istoriei* societatea se relevă a fi ceea ce am numit *existența obiectivă conștientă*. Aceasta înseamnă că societatea ca sistem al realității nu este materială, în accepția substanțială a termenului, ci o unitate material-spirituală unică în felul ei, ce se manifestă printre altele în acțiunea transformatoare.

Pe această bază se poate afirma că așa-numita problemă fundamentală a filozofiei în care se opune materia și spiritul — considerată implicit sau explicit de filozofia tradițională ca placa ei turnantă — este de fapt o formulare inadecvată și eronată a unei laturi a raportului complex dintre societate ca subiect și natură ca obiect. Este tipic pentru filozofia metafizică, fie ea idealistă sau materialistă, să conceapă relația dintre materie și spirit ca una dintre două entități pure, cînd de fapt spiritul există numai ca atribut al existenței sociale, ca formă de manifestare a societății. Relația este în fond între societate și natură (materie), între modalitățile variate ale praxisului, ca de pildă între cele practice, transformatoare și cele cultural-spirituale.

Studiind în această lumină lucrările filozofice ale lui Marx am constatat — analizînd și comparînd enunțuri variate — că într-adevăr concepția sa se caracterizează printr-un monism radical nou, diferit de cel al materialismului și idealismului metafizic, un monism care are un nou sistem de referință — relația dintre existența socială (praxis) și natură — și tocmai de aceea spiritul și materia își „...pierd caracterul antitetic și, implicit, existența lor ca asemenea opoziții“ [1].

Aceeași optică traversează notele numite *Teze despre Feuerbach* și *Ideologia germană*. Primele situează materialismul istoric în perimetrul filozofiei printr-o delimitare făcută nu în termenii raportului dintre materie și

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 581.

Scanned with OKEN Scanner

spirit, ci în aceia ai relației dintre activitatea omenească sensibilă, practică și restul realității. Noutatea constă în considerarea realității nu numai ca obiect sau dat al contemplării ci ca unul creat prin acțiunea umană, adică a *subiectului care produce o existență obiectuală și obiectivă*. Aceasta a fost o spargere evidentă a soluțiilor inspirate de polaritatea antitetică dintre materie și spirit, oricum ar fi ea interpretată, care și-a găsit o expresie clară în afirmația că „puncul de vedere al noului materialism este societatea *omenească*, sau omenirea care s-a socializat“ [2].

Ideologia germană este lucrarea ce explicitează și argumentează acest nou sistem de referință al filozofiei, în care locul opoziției dintre materie și spirit este luat de unitatea și complementaritatea lor în praxisul uman, în existența socială pe care o produce și reproduce constant. În acest fel noul materialism înlătură dihotomia falsă materie/spirit nu prin reducerea arbitrară a unui termen la celălalt, cum procedează orice curent metafizic, ci prin dezvăluirea implicației lor reciproce în activitatea umană, în existența socială.

Trebuie remarcat că la o analiză atentă însești tezele lui Engels invocate, de regulă, de interpretarea filozofiei lui Marx în termenii problemei fundamentale, denotă că aceasta își are rădăcinile în reprezentările ignoranței. Forța de inerție a citirii neștiințifice a fost și este încă atît de puternică încît nu s-a observat că în cartea *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane* autorul precizează : „Problema raportului dintre gîndire și existență, dintre spirit și natură, problema supremă a întregii filozofii își are așadar rădăcina, ca și toate religiile, în reprezentările mărginite și izvorîte din ignoranță ale omului...“ [3]. După cum a trecut fără a fi reținută observația din *Dialectica naturii* despre aceeași problemă ca fiind „ideea absurdă și nefirească a opoziției dintre spirit și natură, dintre om și natură, dintre suflet și trup...“ [4].

---

[2] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București 1958, p. 7.

[3] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Ed. P.M.R., București, 1952, p. 337.

[4] F. Engels, *Dialectica naturii*, ESPLP, București, 1954, p. 180.

Scanned with OKEN Scanner

În lumina celor de mai sus devine de înțeles că denumirea de *materialism istoric* prin care Marx și Engels au desemnat concepția lor filozofică nu reprezintă în nici un fel o omisiune, ci exprimă noul mod de a considera sistemul de referință și problematica filozofiei, fundamentele noului monism filozofic și direcția dezvoltării lui. Niciodată în opera lor nu poate fi întîlnită o altă denumire pentru viziunea lor filozofică, nu poate fi întîlnită expresia de materialism dialectic și istoric ! Schimbarea denumirii vădește, cum arată Gramsci, cu deplină îndreptățire, neînțelegerea originalității specifice a filozofiei materialismului istoric. Numai așa se explică interpretarea ei ca restrictivă, doar ca o teorie științifică a societății, a istoriei, văzute izolat față de restul realității.

Filozofia elaborată de Marx are de la început ca obiect realitatea (existența) în totalitatea ei, dar plecînd de la relația dintre societate (istorie) și restul realității, de la deschiderea și forma determinantă a acestui raport. Materialismul istoric nu este aplicarea unui pretins materialism dialectic la societate, deoarece fără cunoașterea acesteia, a procesului istoric, nu poate fi elaborată o concepție despre diversitatea formelor de existență ale naturii, particularitățile lor specifice, structurile lor dialectice, după cum nu pot fi enunțate premisele unei teorii adecvate a cunoașterii umane.

Despre numeroasele consecințe ce rezultă pentru construcția filozofiei din noul sistem referențial elaborat de Marx ne-am referit pe larg în cartea *Reflecții asupra filozofiei marxiste*. Două dintre ele merită să fie reamintite cu acest prilej.

Prima este aceea că implicarea societății (istoriei) ca un termen central al demersului filozofic, al filozofării, este una dintre cele mai importante contribuții ale lui Marx la reorientarea filozofiei, la deschiderea unei noi direcții de expansiune a ei. Înaintarea pe această cale, fructificarea roadelor ei permite filozofiei să devină conștiința de sine autentică a societății ca subiect istoric determinant.

Scanned with OKEN Scanner

Cea de-a doua conduce la o viziune globală asupra societății și determinismului istoric, în care funcționarea și devenirea economiei, ca variabilă primordială determinantă, a relațiilor și instituțiilor social-politice se împletesc unitar și complementar cu funcționarea și devenirea culturii spirituale. Dezvoltată în multitudinea ramificațiilor sale, această viziune se opune net și radical oricărei interpretări mecaniciste și liniare asupra fenomenului uman.

Lumea ideilor filozofice descoperită de studierea științifică a lucrărilor lui Marx este cu totul deosebită de aceea care circulă și avea pretenția de a le fi ortodoxă. Diferența este atît de mare încît se poate vorbi, în fond, de două curente distincte.

Dincolo de aspectele ce se referă la reconstituirea gîndirii autentice a lui Marx, la problematica dezvoltării ideilor sale, această diferență ascunde germenii dramei adînci a multor dintre acei care se vroiau marxiști dar cunoșteau foare puțin din ideile și valorile filozofice elaborate de Marx. Din această cauză, unii dintre ei au văzut în diversele erori, distorsiuni și eșecuri ale practicii făuririi noii orînduiri greșeli și limite ale operei lui Marx. În fond însă cele mai multe dintre aceste distorsiuni și erori au provenit dintr-o versiune doctrinară în care particularitățile filozofiei lui Marx nu puteau fi regăsite.

Lărgind aria cercetării am constatat ușor că situația a fost identică și în alte sfere ale operei lui Marx. Fără a avea în vedere aici totalitatea aspectelor gîndirii sale socio-politice vom aminti numai faptul semnificativ, că o vreme îndelungată, în procesul construcției noii societăți nu s-a avut în vedere necesitatea edificării unor relații politice democratice, a democrației socialiste. Este elocvent în acest sens că, în textul adoptat de consfătuirea reprezentanților partidelor comuniste din unele țări socialiste din anul 1957, democrația socialistă nici nu figurează printre ceea ce s-a numit legile generale ale construirii socialismului.

Idei însemnate ale lui Marx despre statul socialist cum este aceea privind realizarea unor atribute ale autorității de către componente ale societății civile, sau aceea

Scanned with OKEN Scanner

a evoluției sale pentru a deveni o asociație liberă de indivizi, în care interesele generale să ajungă private, iar acestea să ajungă publice etc., au fost pur și simplu neluate în considerare, necunoscute și nevalorificate.

O concluzie esențială ce se desprinde din drumul lung spre Marx al generației căreia îi aparțin este aceea că marile opere ale culturii trebuie cunoscute nemijlocit, în ariditatea și frumusețea ideilor lor, cu dificultățile și contradicțiile înțelegerii lor, regîndindu-le în fiecare moment nou al istoriei lor, recercetînd validitatea lor.

Dacă diversele afirmații ale interpretării eclectico-metafizice proprii așa-numitului materialism dialectic, explicației mecaniciste a istoriei sau doctrinei sale politice ar fi fost cercetate mergîndu-se la surse, la opera lui Marx multe erori și inadvertențe teoretice puteau să fie evitate. Spiritul mitic nu s-ar fi putut substitui celui științific în interpretarea procesului istoric, condiție a nepătrunderii lui în făurirea contemporană a istoriei. Aparținînd evident altui timp istoric inserția lui a adus prejudicii considerabile acțiunilor pentru trecerea la o nouă fază a dezvoltării sociale.

Iată de ce se poate afirma că una dintre marile lecții primite de generația noastră — ca și de cele anterioare care și-au apropiat ideile lui Marx — este menținerea vie a spiritului științific, critic, cultivarea lui. Cultura se creează întotdeauna numai prin mijloace culturale, nu prin kitschuri !

Dealtfel, curentul cultural inspirat de Marx a început să parcurgă, în ultimele două decenii, o adevărată renaștere, prin recucerirea spiritului critic și a gîndirii interogative, care cer dovezi și argumente, nu refuză să discute și contraargumentele adversarilor. Această renaștere — simultană cu criza tot mai pregnantă a dogmatismului — include efortul sensibil de a diminua treptat rămînerea în urmă a eficienței sale cognitive, a amplitudinii orizontului său contemporan. Este una dintre probele cele mai revelatoare ale persistenței în timp a operei lui Marx, a terenului de creativitate pe care o reprezintă !

Scanned with OKEN Scanner

ACTUALITATEA RECITIRII LUI MARX

Nu credem să existe în istoria culturii o operă filozofică și social-politică a cărei amprentă să fi marcat cu atîta vigoare un secol de istorie, așa cum a făcut-o aceea a lui Marx în secolul nostru. Principalele procese transformatoare care au schimbat ireversibil sensul istoriei umane și harta politică a globului au fost și sînt legate de opera lui Marx. De asemenea, ea a fost și continuă să fie în centrul celor mai importante și mai semnificative confruntări teoretice ale veacului, stîrnind nu puține interpretări diferite, adesea divergente și însoțite de aprige dispute, ca și adevărate fluvii de speranță și căutări înnoitoare, dar și adversități furibunde, fanatice.

Un viitor istoric obiectiv al spiritualității acestui timp, de cumpănă între două direcții ale dezvoltării sociale, nu va putea să nu constate că ansamblul de idei și valori elaborat de Marx și Engels a fost, implicit sau explicit, sistemul de referință al celor mai aprinse înfruntări ideologice ale secolului, iar în mod mediat, un izvor al ramificării variate a curentelor nemarxiste.

De aceea se poate afirma că influența hotărîtoare a operei lui Marx asupra acestui veac, uneori fățișă, alteori mai puțin vizibilă, dar nu mai puțin constantă, este una dintre „cheile" descifrării istoriei veacului nostru în care umanitatea a cunoscut culmi dar și abisuri, greu de imaginat înainte.

Iată de ce a înțelege propriul nostru timp, în desfășurările sale contradictorii, înseamnă, printre altele, a cunoaște întreaga diversitate și bogăție de idei ale gîndirii lui Marx.

Scanned with OKEN Scanner

Afirmația poate să apară, unora, forțată și prezumțioasă, deoarece o idee larg răspîndită, în zilele noastre, întreținută de numeroși exponenți ai ideologiei burgheze, pretinde că nu am mai putea afla nimic nou despre gîndirea lui Marx, că toate secretele ei sînt arhicunoscute. Acest punct de vedere consideră că marxismul, fiind produsul secolului al XIX-lea, nu ar mai avea nimic sau aproape nimic să ne comunice nouă, celor care parcurgem altă perioadă a istoriei, cu nenumărate probleme specifice, al căror răspuns nu poate fi găsit la Marx.

Se uită în preluarea acestei aserțiuni două fapte primordiale : primul, că cea mai importantă descoperire științifică a lui Marx, care a făcut posibile toate celelalte, este filozofia sa. Aceasta deși a fost elaborată în jaloanele sale fundamentale în secolul al XIX-lea dezvăluie, prin ansamblul de determinații și de determinări ale existenței sociale, metodologia cunoașterii științifice a diverselor stadii ale istoriei umane, din trecut ca și din prezent. Faptelor cunoscute în secolul trecut li s-au adăugat altele, care au confirmat însă toate grila teoretică formulată de Marx, caracterul ei de adevăr obiectiv, de instrument permanent al cunoașterii. Este de remarcat că acumulările din diferite ramuri ale științei, inclusiv adevărata explozie informațională din ultimele patru decenii, nu au pus sub semnul întrebării grila explicației marxiste, ci doar au relevat necesitatea măririi gradului ei de adecvare.

Un al doilea fapt esențial, neluat în considerare de punctul de vedere menționat, este acela că cu toate numeroasele modificări intervenite în fizionomia istoriei în secolul al XX-lea față de aceea a veacului anterior, trăsături determinante ale orînduirii capitaliste, ale reproducerii sale sociale, au rămas în linii mari neschimbate, sau, cu un termen actual, se manifestă ca invariante. De aceea, aspecte ale necesității înlocuirii capitalismului cu o nouă societate, cea socialistă, ca și unele dintre notele acesteia dezvăluite de creatorii marxismului, își mențin deplina viabilitate și în zilele noastre. O atestare relevantă în sensul amintit sînt în fond variatele fenomene de criză, de la cele economice la cele spirituale, din capitalismul contemporan — pe care nici apologeții acestuia nu le mai

Scanned with OKEN Scanner

pot nega — ca și curentele și mișcările politice vizînd transformarea lumii în direcție socialistă.

La acestea mai trebuie adăugat un element, de cele mai multe ori trecut cu vederea, acela că gradul de comunicabilitate a unei opere filozofice și social-politice cu o epocă istorică depinde de profunzimea cunoașterii sale, de surprinderea multiplicității laturilor ei. Or, fără nici o exagerare, se poate observa că mai este încă de făcut un drum lung pînă la deplina exegeză științifică a operei lui Marx.

Numeroase cauze, pe care le menționăm doar succint, au contribuit la crearea acestei situații : publicarea tîrzie, în secolul nostru, a unor lucrări primordiale ale lui Marx — ca *Manuscrise economico-filozofice din 1844, Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului, Ideologia germană, Bazele criticii economiei politice* — fără de care opera sa nu poate fi studiată ca totalitate și de aceea unele dintre ideile sale nu au putut fi descoperite în articulațiile lor originale ; constituirea încă în ultimele decenii ale veacului anterior a unei interpretări pozitiviste și economiste a marxismului, ca urmare a nesesizării originalității specifice a gîndirii elaborate de Marx și Engels, ce și-a impus amprenta departe în timp, pînă în zilele noastre, ajungînd să fie admisă ca singura autentică ; dominația, o perioadă de timp în secolul al XX-lea, a dogmatismului care a subapreciat însemnătatea studierii științifice, critice a ideilor marxismului pe baza lucrărilor originale ale lui Marx și Engels, vehiculînd, în schimb, frecvente teze lipsite de acoperire în textele lor.

Analiza operei lui Marx și Engels implică utilizarea unor metode științifico-critice menite să surprindă diversitatea formulărilor unei idei, să realizeze compararea lor și degajarea componentelor permanente de cele conjuncturale, accidentale. Este o iluzie că simpla lectură a unui text al lui Marx permite identificarea critică a ideilor acestuia, originalitatea și semnificația lor în cîmpul filozofiei sau al gîndirii social-politice.

Recitirea în spiritul unei metode științifico-critice a operei lui Marx duce nu numai la lărgirea ariei de comunicare cu aceasta — adică la dezvăluirea unui Marx cantemporan de mult mai mare bogăție și profunzime decît

Scanned with OKEN Scanner

acel acreditat în urmă cu două decenii — dar și la înțelegerea destinului ei istoric, problemă cardinală pentru viața multor generații ale acestui veac ce se apropie de sfîrșit. Descoperirea tezelor originare și originale ale operei lui Marx, întoarcerea, altfel spus, la sursele gîndirii marxiste, este premisa obligatorie a înțelegerii trăsăturilor reale ale diverselor curente politice formate pe terenul ei, facilitează studierea traiectoriei lor, elementele de dezvoltare teoretică și de deschidere practică, dar și modul în care interpretări simpliste și eclectice s-au conjugat cu practici fie eronate, fie chiar deformatoare ale ansamblului social.

Această direcție de cercetare este cu atît mai necesară cu cît un punct de vedere extremist — cel al așa-zișilor „noi filozofi" dar împărtășit și de mulți alții — atribuie lui Marx răspunderea teoretică pentru disfuncționalitățile, deformările și avatarurile de tot felul înregistrate în procesul de tranziție la noua orînduire, întrucît el n-ar fi deslușit unele eventualități și riscuri ale dialecticii acestui proces, mijloacele evitării lor. Se urmărește, printr-o subtilă manipulare ideologică, generarea a ceea ce am numit cu alt prilej a unui „complex de culpabilitate" tuturor acelora cărora gîndirea lui Marx le insuflă idealul socialist, le orientează acțiunea politică.

Tema — aflată în prim-planul multor analize și controverse actuale privind marxismul — este prea largă pentru a o dezbate aici în toată amploarea ei. O vom ilustra numai cu cîteva idei, ce-și propun să releve aspecte mai puțin cunoscute din opera lui Marx, dar totodată profund semnificative în ceea ce privește contemporaneitatea sa.

O mențiune specială solicită, într-un moment ca cel prezent, cînd pe plan european se fac eforturi pentru repunerea în circulație a unor „filozofii ale ființei" ca nucleu al unei noi metafizici existențiale —, faptul că Marx este creatorul unei ontologii de mare originalitate, căreia i s-a substituit, în fond, o viziune materialistă metafizică și scolastică asupra existenței (ființei), a realității.

În mod lapidar, ideea ontologiei marxiste constă în conceperea existenței în general, a celei umane în mod special, în termenii particularităților relației dintre ele —

Scanned with OKEN Scanner

și nu ca antiteză metafizică a materiei și spiritului. Marx ajunge astfel de timpuriu să definească existența umană prin *praxis* — și în cadrul formelor sale, în mod deosebit prin *practică* —, adică prin *autoproducerea* sa permanentă în toate planurile de manifestare. Această particularitate devine inteligibilă numai inclusă și raportată la existența obiectivă în totalitatea ei. Dacă o astfel de existență n-ar ființa, n-ar fi posibilă nici crearea unei realități umane obiective, atestată incontestabil de devenirea istorică a speciei umane, nici manifestarea autonomă a ipostazei spirituale a omului.

Aceste idei exprimate inițial încă în *Manuscrise economico-filozofice din 1844* nu sînt valorificate decît cu totul parțial ca jaloane ale ontologiei (filozofiei) marxiste. Trei dintre ele, prin deschiderea și rezonanța lor, merită a fi reamintite în acest cadru.

Astfel, un prim enunț stabilește că „Omul este o ființă generică și aceasta nu numai pentru că, atît pe plan practic cît și pe plan teoretic, face din gen — atît din propriul său gen, cît și din cel al celorlalte lucruri — un obiect al său, ci și pentru că... el se comportă față de sine însuși ca față de genul actual, viu, ca față de o ființă *universală* și deci liberă".

Caracterizarea omului ca ființă (existență) generică, implicită în rîndurile de mai sus, este explicitată în cele ce urmează : „Crearea practică a unei *lumi de obiecte*, *prelucrarea naturii* neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă, cu alte cuvinte, ca ființă care vede în gen propria sa esență, sau care vede în sine o ființă generică... De aceea, tocmai în prelucrarea lumii obiectelor, omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca *ființă generică*. Datorită acestei producții, natura apare ca operă a sa și realitate a sa". Omul este, deci, ființă generică deoarece creează prin prelucrarea naturii, a obiectelor ei o realitate obiectivă de mare diferențiere — care există ca gen — și pentru că vede în propria sa existență, ca gen, esența sa, de unde rezultă și dimensiunea covîrșitoare a creației sale spirituale, a formelor de manifestare ale subiectivității, a operelor pe care ea le naște.

Cel de-al treilea enunț din aceeași lucrare care întregește concepția lui Marx asupra existenței precizează că

Scanned with OKEN Scanner

„Natura ce se dezvoltă în cadrul istoriei umane — această geneză a societății umane — este natura *reală* a omului" [1]. Aceste enunțuri reprezintă adevărata tăietură dintre ontologia marxistă și cele anterioare sau ulterioare, nemarxiste, care ar trebui să constituie începutul expunerii sale autentice. Ele marchează fundamentarea ontologiei pe temeiurile cunoașterii științifice, conturînd o direcție de mare fecunditate euristică, nedezvoltată încă, nici pînă astăzi, în diversitatea multiplelor aspecte ce le conține.

Această direcție este net diferită de aceea a filozofiilor ființei care, restrîngînd existența (ființa) la aceea a omului singular — adesea numai la ipostaza sa exclusiv spirituală —, cultivă o orientare subiectivistă și claustrantă, inerent arbitrară, dar nu lipsită de o evidentă transparență ideologică, cel puțin la unii dintre reprezentanții ei.

Dealtfel, însăși articulația rațională și științifică a ontologiei marxiste este aceea care provoacă nemulțumirea și reticența acelora care nu consideră cunoașterea ca unicul teren al dezvăluirii onticului și a determinațiilor sale.

O altă direcție caracteristică pentru controversele contemporane în jurul operei lui Marx se referă la contribuția acesteia la definirea valorilor democrației în general, a celor socialiste în mod special. În acest sens trebuie observată insuficienta cunoaștere și valorizare a rolului lui Marx ca teoretician al democrației, atît în ce privește analiza unor laturi ale exercitării suveranității populare, a mecanismelor de elaborare a deciziilor politice prin acțiunea colectivităților sociale, cît și în ce privește atenția acordată individului ca valoare centrală a democrației, afirmării lui creatoare.

Astfel în una din lucrările sale din tinerețe, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, în care se produce ruptura cu gîndirea politică hegeliană, Marx relevă, fără nici o ambiguitate, opțiunea sa pentru de-

---

[1] Marx, Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 554, 556, 582.

Scanned with OKEN Scanner

mocrație, modul de a o concepe ca expresia autodeterminării populare : „... în democrație însăși *orînduirea de stat* apare numai ca *una* din determinări, și anume ca autodeterminare a poporului. Democrația este *enigma* rezolvată a tuturor formelor de orînduire de stat. Aici orînduirea de stat... este... mereu redusă la fundamentul ei real, la *omul real*, la *poporul real*, și se afirmă ca opera lui proprie“ [2].

Opțiunea lui Marx pentru democrație se bazează pe considerarea acesteia ca operă a poporului însuși, în forme mijlocite și nemijlocite, ca antiteza statului birocratic, ale cărui modalități de exercitare a puterii, apărate de Hegel, le supune unei ascuțite critici. Birocrația reprezintă „...conștiința de sine a statului“, „voința statului“, „puterea de stat“ ca o *corporație*... Statul trebuie să fie o corporație „...prin urmare o societate *exclusivă, aparte*, de stat“. Chiar și pentru un nespecialist în analiza textelor lui Marx, formularea se impune prin critica ideii statului ca putere desprinsă de societate și deasupra ei. Ea luminează faptul că statul birocratic este unul al divinizării autorității, exercitată în spirit corporativ. „Spiritul statului, dacă e cunoscut de toți, ca și sentimentul statal, apar birocrației ca o trădare față de misterul ei. În consecință, *autoritatea* este principiul științei ei și divinizarea autorității este *sentimentul* ei“, ceea ce își găsește expresia în faptul că „*Treburile generale* sînt îndeplinite fără a fi treburi reale ale poporului. Treburile reale ale poporului sînt efectuate fără intervenția poporului“ [3].

Aceste idei vor fi reluate și dezvoltate de Marx cu prilejul analizei consacrate primei forme istorice a unui stat socialist din istorie, Comuna din Paris. Marx concepe statul socialist ca o „adevărată autoguvernare“, ca un organism în care exercitarea funcțiilor centrale ale conducerii politice să nu poată duce la situarea exponenților săi deasupra societății, ca ele să fie „...supuse

---

[2] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, ESPLP, București, 1957, p. 256.
[3] *Ibidem*, p. 274, 275, 292.

Scanned with OKEN Scanner

permanent unui control efectiv. Funcțiile publice ar înceta să mai fie o proprietate privată, conferită de către guvernul central oamenilor săi“ [4].

În ceea ce privește sublinierea de către Marx a rolului individului, ca valoare centrală a democrației, este suficient să fie reamintite fie și numai cîteva din tezele sale. Încă din *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, Marx respinge, ca nefondată, opunerea societății individului, punct de vedere ce poate duce la cultul instituțiilor politice ale societății în raport cu drepturile și libertățile individului. Ideea este cu atît mai prețioasă cu cît încă în aceeași lucrare este formulată teza determinării sociale a individului, ceea ce evidențiază că cele două planuri nu pot fi confundate, determinismul social în care e cuprins individul nu poate fi un argument pentru minimalizarea acestuia, subaprecierea ariei sale de manifestare. Intuind unele primejdii ce puteau să apară în proiectarea acestei componente a relațiilor sociale, Marx a denumit drept rudimentară o eventuală societate viitoare care ar nega personalitatea omului. Textul precizează în continuare „Comunismul rudimentar nu este decît desăvîrșirea... acestei tendințe de nivelare, pornind de la un minimum imaginat... cît de puțin este această suprimare a proprietății private o apropriere autentică ne-o dovedește tocmai negarea abstractă a întregii lumi a culturii și civilizației, întoarcerea la simplitatea *nefirească* a omului sărac și lipsit de trebuințe, care nu numai că n-a depășit proprietatea privată, dar nici nu a ajuns încă pînă la ea“ [5].

Ideea nu este cîtuși de puțin întîmplătoare. Ea revine într-o lucrare a lui Marx și Engels din 1873 care, comentînd unele texte anarhiste în care este schițată o organizare socială ce reglementa pe baza disciplinei militare, pînă la cele mai mici amănunte comportamentul indivizilor, fără a ține seama de necesitatea dezvol-

---

[4] Marx-Engels, *Opere*, vol. 17, Editura politică, București, 1963, p. 626-627.

[5] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 574.

Scanned with OKEN Scanner

tării lor libere, observau categoric : „Admirabilă mostră de comunism cazon "[6].

Faptul că Marx și Engels au înscris în *Manifestul Partidului Comunist* teza că societatea socialistă va trebui să reprezinte o „asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturor" [7] arată o dată mai mult atenția ce o acordau realizării acestei laturi a viitoarei societăți.

O altă direcție din opera lui Marx de profund interes contemporan este aceea care reliefează că o latură a construirii societății socialiste constă în înfăptuirea saltului de la alienarea socială și individuală la dezalienare. Procesul este intuit în multe din elementele ce-i sînt proprii, de la luarea în stăpînire de către societate a dialecticii sale, la realizarea unei planificări democratice a relațiilor sociale, a opțiunilor funcționării lor, la schimbarea fizionomiei activității și pregătirii membrilor societății în vederea participării lor la toate procesele conducerii societății, pînă la saltul transformării oamenilor în scop al funcționării și dezvoltării sociale, al implicării lor în activități exclusiv și nemijlocit creatoare. Dezvoltarea societății socialiste este, la Marx, indisolubil legată de progresul dezalienării, iar acesta nu este un fenomen automat, ci presupune cultivarea și obictivarea valorilor umanizării integrale a relațiilor sociale.

Toate acestea arată că opera lui Marx nu numai că nu poate fi considerată în vreun fel responsabilă de avatarurile și accidentele petrecute în procesul istoric al făuririi noii orînduiri, dar, dimpotrivă, se poate desprinde concluzia — chiar fără a merge mai departe cu analiza — că ele se datoresc, într-o măsură, nesesizării și nematerializării unora dintre ideile-jalon ale operei lui Marx.

Această concluzie apare ca un argument central al necesității recitirii actuale a lucrărilor lui Marx, a unei lecturi științifice și critice, care fără a absolutiza, în nici un fel, ideile acestora, fără a le sacraliza, să ducă la

---

[6] Marx-Engels, *Opere*, vol. 18, Editura politică, București, 1965, p. 425.

[7] Marx, Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, București, p. 488.

Scanned with OKEN Scanner

îmbogățirea fertilă a dialogului lor cu spiritualitatea contemporană. Firește, trecerea de la o idee filozofică sau social-politică la practică nu este un proces simplu, întrucît o idee filozofică nu are caracter normativ, nu indică neapărat verigile mediate ale tehnicii realizării sale. Este necesară o investigație specializată pentru fiecare pachet de idei, în vederea elaborării unor tehnici ale acțiunii, menite să asigure materializarea lor adecvată.

Desigur, lectura operei lui Marx nu înseamnă, cîtuși de puțin, căderea în altă idee-extremă, că ea ar cuprinde răspunsuri de-a gata la diversitatea întrebărilor și problemelor timpului nostru, ceea ce constituie, chiar ca ipoteză, o imposibilitate teoretică și politică. De aceea, recitirea operei lui Marx pentru a fi fructuoasă trebuie îmbinată cu cercetarea, în spiritul ei, a problemelor secolului nostru, elaborarea unor soluții, care să corespundă cerințelor actualului stadiu de dezvoltare a societății și a complexelor probleme sociale contemporane, astfel încît să marcheze, la rîndul lor, o pagină nouă în istoria cunoașterii umane.

Scanned with OKEN Scanner

MARX ȘI VALORILE NAȚIONALE

O prejudecată adînc înrădăcinată atribuie operei lui Marx, explicit sau implicit, subaprecierea valorilor naționale în dezvoltarea istorică a societății, a popoarelor. Ea a fost alimentată, cînd n-a intervenit reaua-credință partizană, de faptul că ideile lui Marx și Engels asupra acestei probleme răspîndite în numeroase lucrări și articole, trebuiau, în lipsa unei expuneri închegate, corelate printr-o muncă minuțioasă, pentru a descoperi articularea lor interioară, coerența lor teoretică. La această dificultate a contribuit neînțelegerea istoricității unor aprecieri eronate, ce au apărut pe trunchiul teoriei în procesul elaborării sale.

Dar și în acest caz reprosul la adresa operei lui Marx este lipsit de obiect, deoarece ignoră caracterul ei determinat istoric: ea nu poate fi judecată decît în virtutea configurației sale date și nu a aceleia pe care unii sau alții din zilele noastre ar fi vrut s-o aibe. După cum este absurdă pretenția ca într-o operă de cunoaștere științifică, îndeosebi în una ce defrișează o direcție inedită, să nu fie prezente erori și contradicții, ca ea să fie, de la primele ei începuturi, întruchiparea unor adevăruri integrale și absolute.

Prejudecata, la care ne referim, a izvorît, totodată, din repercutarea nejustificată asupra operei lui Marx a unor greșeli comise în acțiunea politică, de o componentă sau alta a procesului revoluționar, a greutăților provocate prin neluarea, întotdeauna, în considerare a valorilor naționale în construirea noii orînduiri, prin nerespectarea

Scanned with OKEN Scanner

lor riguroasă în stabilirea relațiilor dintre statele înscrise în acest proces.

Lipsa de consistență a acestei prejudecăți rezultă, în mod esențial, din faptul că gîndirea marxistă include o teorie specifică a națiunii de o deosebită semnificație documentară (pentru configurația ei) și actuală.

Ea inaugurează, astfel, abordarea științifică a națiunii ca fenomen social, ca particularitate a formării și dezvoltării capitalismului. „Burghezia — scriau Marx și Engels — suprimă din ce în ce mai mult fărîmițarea mijloacelor de producție, a proprietății și a populației. Ea a aglomerat populația, a centralizat mijloacele de producție și a concentrat proprietatea în mîini puține. Urmarea inevitabilă a acestei schimbări a fost centralizarea politică. Provincii independente, aproape numai confederate, avînd interese, legi, guverne și vămi diferite, au fost înglobate într-o *singură* națiune, cu un *singur* guvern, o *singură* lege, un *singur* interes național, de clasă, o *singură* frontieră vamală.“ [1]. Cu alte cuvinte interesele economice și politice ale burgheziei au generat osmoza socială a unor provincii independente, ceea ce și-a găsit expresia în constituirea unui *interes unic de clasă* cu o arie națională ; centralizarea politică îmbinată cu cea economică a jucat un rol fundamental în acest proces.

Națiunea, în spiritul acestui text, apare ca rezultat al *integrării sociale*, prin intermediul unor mijloace economice, politice și spirituale, a unor populații identice sau apropiate din provincii independente din punct de vedere politic sau administrativ.

Textul evidențiază liantul economic și politic al națiunii, dar nu și temeiul (temeiurile) social al cuprinderii în sfera ei a unor teritorii și populații determinate. El poate fi stabilit, însă, pe baza altor fragmente. Primul este unul din *Ideologia germană* în care se precizează că „Istoria nu este altceva decît succesiunea diferitelor

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, 1958, p. 470.

generații...“ [2], altfel spus succesiunea manifestărilor unei societăți în ipostaza sa de subiect. Aceasta înseamnă că un fenomen istoric, cum e națiunea, se formează pe baza unei *istorii comune*.

Al doilea fragment, aflat în conspectele pregătitoare ale *Capitalului*, confirmă acest punct de vedere printr-o referință istorică determinată, aceea a obștii feudale germane, care relevă că unitatea lăuntrică a membrilor ei „...decurge din genealogia și limba lor comună, din trecutul lor comun și istoria lor comună...“ [3]. Ceea ce e valabil pentru obștea feudală, matca primară a evoluției ulterioare spre constituirea națiunii, este cu atît mai mult pentru aceasta din urmă, că a integrat într-o singură etnie populațiile legate printr-o *limbă și istorie comune*.

Printre semnele distincte ale națiunii, Marx și Engels situează și produsele ei spirituale, văzînd în acestea una din manifestările deosebirilor naționale, a specificului național. Revelatorie în acest sens apare o remarcă din *Sfînta familie*, după care „Deosebirea dintre materialismul francez și cel englez corespunde deosebirii dintre cele două națiuni. Francezii au dat materialismului englez esprit, carne și sînge, elocvență. Ei i-au dat temperamentul și grația ce-i mai lipseau. Ei l-au civilizat“ [4]. Aceste rînduri sînt expresia nu atît a unei analize științifice, cît a unei intuiții exprimată metaforic, care ar fi trebuit de-abia să-și găsească determinările cognitive. Valoarea lor rezidă în punerea problemei, aceea a unui specific național spiritual ce afectează, în anumite împrejurări, și unele zone ale gîndirii filozofice. Cu alte cuvinte ele deschid un cîmp de cercetare prea puțin abordat cu mijloace adecvate pînă astăzi.

Dezvăluind legătura indisolubilă dintre formarea capitalismului și aceea a națiunii, gîndirea marxistă evidențiază *rolul ei istoric în progresul social, în accelera-*

---

[2] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, 1958, p. 46.

[3] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Editura politică, 1972, p. 432.

[4] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, ESPLP, 1958, p. 145.

Scanned with OKEN Scanner

rea acestuia. Numai odată cu formarea națiunilor se realizează condiția unei evoluții accelerate a mijloacelor de producție, ceea ce grăbește dezvoltarea socială. „Numai de extinderea legăturilor — scriau Marx și Engels — depinde dacă forțele productive create într-o localitate, în special invențiile, rămîn sau nu pierdute pentru dezvoltarea ulterioară... La începutul istoriei, fiecare invenție trebuia să fie făcută din nou în fiecare zi și în mod independent în fiecare localitate în parte... Abia cînd schimbul devine schimb mondial și se bazează pe marea industrie, cînd toate națiunile sînt atrase în lupta de concurență, abia atunci este asigurată păstrarea forțelor productive create“ [5]. Concluzia firească este aceea că națiunile determină simplificarea și stimularea procesului istoric.

Națiunile determină, totodată o lărgire a ariei de socializare a istoriei, fiind o verigă obiectivă spre universalizarea acesteia.

Relația dintre caracterul istoric și cel de clasă al națiunilor a fost necunoscută pînă la Marx și Engels. Determinarea de clasă a constituirii națiunii a fost ascunsă, o perioadă lungă, cunoașterii autentice, deoarece burghezia, în faza sa revoluționară, apărea ca reprezentanta întregii societăți, interesele ei coincideau cu acelea ale claselor subordonate. Sesizînd, de timpuriu, că burghezia utilizează politica și conștiința sa națională ca instrumente ale ancorării proletariatului în orbita sa, Marx și Engels caută un răspuns la problema relației dintre idealul național și cel al eliberării sociale și politice a clasei muncitoare.

Un prim element al acestui răspuns este dat de sublinierea interdependenței dintre înfăptuirea idealului național și emanciparea clasei muncitoare, cea dintîi fiind o premisă obligatorie a luptei pentru socialism. Analiza lui Marx privind raporturile dintre Anglia și Irlanda este pilduitoare din acest punct de vedere. Plecînd de la faptul că Anglia folosea asuprirea Irlandei, împiedicarea constituirii sale într-un stat independent, ca mijloc de manipulare a proletariatului, Marx scria „Acest

---

[5] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, op. cit. p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

antagonism dintre proletarii din Anglia este ținut treaz și alimentat în mod artificial de către burghezie. Ea știe că această dezbinare este adevăratul secret al *menținerii puterii sale*. ...Într-un cuvînt... se repetă în Anglia ceea ce ne-a arătat în stil mare Roma antică. Poporul care robește alt popor își făurește propriile sale lanțuri"[6]. Ideea vizează, fără nici un echivoc, necesitatea respingerii de către proletariat a oricărei forme de asuprire națională, care blochează posibilitatea autonomizării conștiinței și activității sale politice, vizează necesitatea angajării lui în lupta pentru eliberarea națiunilor și popoarelor dominate. Opțiunea clară pentru înfăptuirea democrației consecvente în relațiile dintre grupurile naționale îl conduce, astfel, pe Marx la *elaborarea principiului dreptului națiunilor și popoarelor asuprite la autodeterminare*.

Marxismul concepe, deci, o nouă idee sau conștiință națională, deosebită de aceea a burgheziei, care nu acceptă ca afirmarea propriei națiuni să implice asuprirea alteia, inegalitatea națională. Prin aceasta ideea democrat-revoluționară a egalității națiunilor și tuturor grupurilor naționale, împărtășită, de pildă, de N. Bălcescu este dusă pînă la ultima sa consecință, ea devenind o componentă a materializării de către clasa muncitoare a democrației sociale și politice.

Un al doilea element al răspunsului elaborat de marxism se referă la *relevarea dimensiunii populare a fenomenului național; dacă pentru burghezie* națiunea echivalează cu interesul ei singular de clasă, pentru proletariat ea este identică cu interesele grupurilor sociale populare, subordonate, ale făuririi unei unități naționale, care să fie implicit și una lipsită de adversități de clasă. Aceasta aveau în vedere Marx și Engels scriind că „...proletariatul trebuie... să se ridice la rangul de clasă națională, să se constituie el însuși ca națiune, el însuși mai este încă național, deși nicidecum în înțelesul burghez"[7]. Aceasta înseamnă că lupta de eliberare so-

---

[6] K. Marx, *Scrisori către Kugelmann*, Editura P.C.R., 1947, p. 106.

[7] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, op. cit., p. 485.

cială a proletariatului este implicit una pentru afirmarea și dezvoltarea națiunii.

Modul în care Marx concepea revoluția socialistă și noua orînduire ca manifestarea unității naționale reale, autentice, se degajă limpede dintr-un text privind consecințele Comunei din Paris : „Unitatea națiunii *nu urma să fie distrusă*, ci, dimpotrivă, să fie organizată pe baza orînduirii Comunei. *Unitatea națiunii avea să devină o realitate* prin nimicirea puterii de stat, care pretindea că întruchipează această unitate, dar care vroia să fie independentă de națiune și să se situeze deasupra ei, deși nu era decît o excrescență parazitară pe corpul acesteia“ [8] *(subl. ns.)*. Semnificația acestor rînduri este cu atît mai profundă cu cît ele au fost scrise într-un moment în care Franța suferea o gravă amputare teritorială, în urma războiului din 1870 ; ele reprezintă o adevărată replică dată insinuărilor despre așa-zisul caracter antinațional al marxismului. De asemenea, ele relevă că pentru Marx ideea de națiune are o determinație fundamentală, aceea a intereselor generale ale societății, considerate ca identice cu acelea ale producătorilor. Pe această bază se conturează o altă trăsătură a ideii marxiste a națiunii, aceea a instituirii unei democrații sociale și politice subordonată controlului societății.

Constituirea clasei muncitoare în națiune presupune ca procesul luptei sale revoluționare să aibă, în toate fazele desfășurării ei, un profund caracter național. „Chiar dacă nu prin conținut, totuși prin formă, lupta proletariatului împotriva burgheziei este mai întîi o luptă națională.“ [9] Acțiunea proletariatului pentru a fi victorioasă trebuie să țină seama de condițiile sociale în care se realizează, de istoria generării și materializării lor într-un ansamblu de valori, determinații și produse naționale, aceasta este ideea-forță care străbate analizele lui Marx consacrate unor situații istorice determinate. Caracterul național al revoluției este expresia rădăcinilor ei populare, a capacității sale de a pune în mișcare

---

[8] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 17, Editura politică, București 1963, p. 357.

[9] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, op. cit., p. 476.

Scanned with OKEN Scanner

clasele subordonate ale națiunii, de a lupta pentru apărarea ei.

Toate acestea nu exclud cîtuși de puțin faptul că proletariatul are, prin poziția sa economică, obiectivă, interese fundamental identice în principalele țări capitaliste. Dar ele se manifestă în forma intereselor specific naționale în fiecare țară, în funcție de stadiul ei de dezvoltare, de raportul forțelor de clasă, de tradițiile sale politice și de nivelul ei cultural, de prioritățile ce se impun în activitatea sa. De aceea solidaritatea internațională a clasei muncitoare implică lupta pentru egalitatea tuturor națiunilor, pentru independența lor, condiție a autodeterminării lor sociale și naționale.

Trebuie menționat că în lucrările lui Engels se constată o evoluție semnificativă de la o tratare îngustă și inadecvată — din cauze ce nu pot face obiectul însemnărilor prezente — a relației dintre eliberarea națională a unor popoare asuprite și revoluția socialistă, deoarece inițial nega dreptul la independență unor națiuni, considerînd că aceasta ar fi în contradicție cu revoluția socialistă, la o viziune ce avea, în centrul ei, legătura indisolubilă dintre procesul revoluționar și respectarea intereselor, a valorilor naționale a tuturor popoarelor. Revelatorii sînt din acest punct de vedere cîteva texte din lucrări elaborate în ultima perioadă a vieții lui Engels. Într-un prim fragment el nota : „Dacă membri ai Internaționalei aparținînd unei națiuni dominante ar cere națiunii care a fost cucerită și care continuă să fie oprimată să-și uite naționalitatea și situația ei specifică și să lase deoparte divergențele naționale“ etc. „aceasta n-ar mai fi internaționalism, ci pur și simplu propovăduirea supunerii față de jug și încercarea de a justifica și eterniza, sub masca internaționalismului, dominația cuceritorului“ [10].

Într-un alt text Engels scria că „o colaborare internațională sinceră a națiunilor europene este cu putință numai cu condiția ca fiecare din aceste națiuni să fie pe

---

[10] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 18, Editura politică, București 1964, p. 80.

deplin autonomă la ea acasă“ [11]. În sfîrșit, în același spirit el preciza că „Fără restaurarea independenței și unității fiecărei națiuni nu s-ar fi putut înfăptui nici unirea internațională a proletariatului, nici colaborarea pașnică, creatoare a acestor națiuni în vederea realizării unor țeluri comune“ [12].

Se conturează, astfel, ideea marxistă despre națiune și idealul național, conștiința marxistă a națiunii. Inserția ei poate avea un rol profund fertilizator în cultura națională, deoarece permite *autocunoașterea reală* — opusă celei mitice — *a istoriei și specificității fiecărei comunități naționale*, a notelor sale caracteristice, în care se articulează principalele determinații ale existenței și devenirii sale. Spre deosebire de conștiința națională burgheză, ea nu opune națiunea, ca entitate etnică, intereselor revoluționare ale producătorilor, ci realizează contopirea acestora, afirmarea și dezvoltarea națiunii fiind în funcție de progresul social general. O dimensiune spontană a culturii naționale începe, pe această cale, să capete forța conștientizării sale, aceea a receptivității față de procesele generatoare de istorie, de convulsiile și înfruntările ei.

Conștiința marxistă a națiunii relevă istoricitatea și dinamismul valorilor naționale, se delimitează de orice tendință spre exclusivism singular și claustrare, fiind deschisă spre comunicare cu valori aparținînd altor națiuni și grupuri naționale.

O cultură ce-și cunoaște cu rigoare rădăcinile, evoluția, în complexitatea meandrelor ei, incidențele sale cu cultura universală, este una de înaltă creativitate, care îmbină aspirația de a rămîne ea însăși cu mobilitatea spre noi orizonturi și forme inedite de manifestare. Într-o perioadă dominată de căutarea unor noi sinteze culturale cum este aceasta de la sfîrșitul secolului nostru, nimic nu este mai prețios pentru o cultură ca înmulțirea fermenților săi creatori, printre care conștiința națională marxistă ocupă prin atributele sale un loc important.

---

[11] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 22, Editura politică, București, 1965, p. 276.

[12] *Ibidem*, p. 360

Scanned with OKEN Scanner

Fiind o conștiință istorică de sine care unește cunoașterea științifică a trecutului și a prezentului cu proiectarea lucidă în viitor, ea nu se reduce la valorile existente ci solicită și îndeamnă la crearea unei noi multiplicități de valori în toate domeniile societății, tipice momentului contemporan al istoriei.

Diversitatea proceselor sociale ce se desfășoară în secolul nostru confirmă termenii în care este elaborată conștiința marxistă a națiunii. Secolul al XX-lea se dovedește a fi cel al afirmării națiunilor și grupurilor naționale în indisolubilă legătură cu emergența procesului revoluționar de eliberare socială a producătorilor, a claselor subordonate. Respectarea idealului marxist al națiunii a facilitat construirea și dezvoltarea noii orînduiri, schițarea premiselor unor noi relații internaționale, după cum greșelile comise în aplicarea lui au lăsat, indiferent de circumstanțele în care s-au produs, urme ce se cicatrizează greu în conștiința unor națiuni și grupuri naționale, ca și asupra sedimentării noilor relații mondiale și a influenței marxismului.

Ideea marxistă că procesul edificării noii orînduiri trebuie să închidă sursele ce alimentează contradicțiile naționale, izvoarele neîncrederii, este întru totul întemeiată ca necesitate obiectivă, dar ea nu se înfăptuiește automat — ca și toate celelalte articulații ale noilor relații sociale — presupunînd aplicarea strictă a ideii egalității naționale, a respectării independenței naționale, a eliminării forței ca mijloc de rezolvare a divergențelor și contradicțiilor ce pot să apară în acest plan.

Conștiința marxistă a națiunii este tocmai de aceea de o deosebită actualitate culturală și politică.

Scanned with OKEN Scanner

ISTORICITATEA MARXISMULUI

Există creații, care prin înnoirea revoluționară ce o produc într-o ramură sau alta a culturii, într-un domeniu sau altul al practicii sociale, constituie unicate, ce se detașează net față de celelalte din aceeași ramură. O asemenea creație o reprezintă opera lui Marx.

Contribuția cu totul deosebită, în singularitatea ei, a operei lui Marx în istoria culturii umane constă în *inaugurarea unor direcții radicale noi în procesul cunoașterii filozofice și științifice, în acțiunea socială*. Într-o expresie sintetică acestea pot fi reduse la patru descoperiri fundamentale :

1) Elaborarea unei concepții filozofice fundată pe ontologia socială, care este sistemul ei specific de referință. Prin conceperea societății și a relației sale cu natura, ca raport primordial al construcției filozofice, Marx formulează sistemul de referință cognitiv ce permite descifrarea așa-numitei probleme fundamentale a filozofiei, dezvăluirea unui nou monism bazat pe unitatea indisolubilă a materiei și a spiritului, pe deschiderea praxisului. Întemeiat pe istoricitatea praxisului, pe înaintarea lui progresivă în transformarea naturii, filozofia lui Marx evidențiază *materialitatea* și *determinismul ei dialectic* într-un chip și cu argumente noi ce o diferențiază atît de materialismul tradițional metafizic, cît și de dialectica spiritualistă.

2) Descoperirea principalelor determinații și variabile ale existenței sociale, a relațiilor de determinare dintre ele, este cel de-al doilea element novator al operei lui Marx. Altfel spus aceasta dezvăluie principalele linii ale

Scanned with OKEN Scanner

teoriei determinismului social, amorsînd astfel cunoașterea științifică a istoriei umane, a orînduirilor ce o compun, a subansamblurilor lor de relații sociale. Marxismul marchează trecerea de la preștiință la știință în sfera diversificată a fenomenelor sociale.

3) Evidențierea determinismului funcțional al economiei capitaliste, a relațiilor și contradicțiilor ei definitorii, a tendinței sale de evoluție este contribuția, care prin analiza magistrală realizată în *Capitalul,* a schimbat esențial optica asupra economiei politice. Aceasta devine dintr-un instrument urmărind optimizarea profitului capitalist, unul menit să permită luarea în stăpînire de către societate a funcționării economiei, subordonării ei satisfacerii nevoilor societății.

4) Surprinderea particularităților unor relații și instituții social-politice ale societății capitaliste, a contradicțiilor și disfuncționalităților ei ireductibile, a necesității obiective a înlocuirii societății capitaliste cu alta, socialistă, schițarea unor linii determinante ale noii orînduiri formează cea de-a patra descoperire a gîndirii lui Marx. Ea elaborează fundamentele cunoașterii societății capitaliste ca societate globală, a ceea ce se numește *teoria socialistă sau socialismul științific,* care a inclus, pentru a folosi un limbaj actual, diagnoza capitalismului și schița-prognoză a societății socialiste. Cu alte cuvinte, Marx formulează primele valori și principii ale acțiunii autonome a clasei muncitoare, ale conștiinței și politicii sale socialiste. A fost inaugurat, astfel, procesul conștientizării și organizării independente a proletariatului, a luptei sale politice care vor determina ulterior micșorarea ariei capitalismului și trecerea la făurirea unei noi societății într-o parte importantă a globului, transformări în fizionomia însăși a orînduirilor capitaliste, prăbușirea dominației coloniale.

Compararea hărții social-politice a continentelor de la mijlocul secolului trecut cu aceea din zilele noastre, relevă amploarea și profunzimea schimbărilor istorice care, într-o formă sau alta, în mod direct sau indirect, au fost inspirate de ideile operei lui Marx și Engels, realizate în parte de practica generată de ele.

Scanned with OKEN Scanner

Marxismul care a descoperit determinația istorică a praxisului, a cunoașterii are implicit *caracter istoric*. Istoricitatea marxismului s-a exprimat, în primul rînd, în însuși faptul că el a obiectivat posibilitatea de pătrundere științifică în structura și dialectica societății, ce apare o dată cu dezvoltarea capitalismului, cu manifestarea vizibilă a socializării existenței umane. În al doilea rînd, istoricitatea operei lui Marx și Engels se vădește în faptul că ea n-a epuizat — nu și-a propus și nici n-ar fi putut s-o facă — direcțiile cercetărilor filozofice și științifice pe care le-a inaugurat.

Marx n-a dat răspunsuri integrale — și cu atît mai puțin absolute — întrebărilor fundamentale ce i-au produs opera. E suficient să fie amintite, în acest sens, cîteva fapte. Întîi, că filozofia sa a fost numai schițată în liniile ei directoare, că numeroase concepte, ca cel de clasă socială, de relații politice și de politică, cultură sau conștiință, pentru a aminti doar unele dintre ele, de maximă importanță pentru explicarea determinismului social, n-au fost decît conturate printr-o linie vagă, iar altele au rămas neelucidate teoretic.

De asemenea, Marx care a pus în evidență determinismul economic al capitalismului nu l-a analizat pe cel global al acestuia, rezultat din intersecția determinismului economic cu cel al relațiilor de clasă, cel politic și cu determinismul cultural-ideologic, decît fragmentar și parțial, cu toate precizările deosebit de valoroase și semnificative, existente în opera sa, în această privință. Așa se explică existența unor explicații cu tentă economistă în lucrările scrise pînă în anii 1860, optimismul privind perimarea capitalismului și al posibilității trecerii la socialism, corectat de Engels abia în unele studii în ultima perioadă a vieții.

Fenomenul este cu totul firesc. Ca urmare a necesității ducerii pînă la capăt a descoperirii lor privind rolul primordial al determinismului economic în dialectica socială au fost insuficient studiate, inițial, celelate componente ale acesteia. A arătat-o însuși Engels într-un text remarcabil prin luciditatea sa autocritică, rar întîlnită în activitatea altor gînditori. „De faptul că uneori tinerii dau laturii economice mai multă importanță decît i se

cuvine, sîntem vinovați în parte noi înșine, Marx și cu mine. Față de adversari a trebuit să accentuăm acest principiu fundamental, pe care dînșii îl negau, și n-am avut întotdeauna vreme, loc și prilej să acordăm suficientă atenție celorlalți factori care participă la această interacțiune." Această lacună a fost suplinită, continua Engels, de faptul că „...deîndată ce ajungeam la expunerea vreunui capitol istoric, deci la aplicarea practică, lucrurile se schimbau și aici nu mai era cu putință nici o eroare" [1].

Trebuie adăugat un al treilea fapt, acela că numeroase idei ale teoriei socialiste referitoare la acțiunea proletariatului în capitalism au rămas doar creionate, iar acelea despre societatea socialistă au fost prezentate sumar, deoarece prefigurarea lor științifică într-o perspectivă analitică nu era posibilă.

Limitele istorice ale operei lui Marx și Engels nu diminuează cîtuși de puțin validitatea cognitivă a ideilor novatoare ale marxismului, care au schimbat optica conceperii filozofiei, științelor sociale, a practicii, idei confirmate constant de faptele și datele științifice acumulate ulterior. Nici tezele care s-au infirmat, într-o problemă sau alta, și nici erorile ce pot fi întîlnite în tratarea unor fenomene, nu afectează teoriile lor directoare. Se știe astfel că întemeietorii marxismului considerau că revoluția socialistă urma să înceapă în societățile capitaliste avansate din punct de vedere economic și social-politic, idee ce nu s-a confirmat, dar întreaga experiență a constituirii noii orînduiri, începută în cele mai multe cazuri în societăți periferice ale sistemului capitalist, evidențiază necesitatea indubitabilă a producerii tuturor premiselor socialismului care n-au fost generate prin dezvoltarea istorică anterioară.

Istoricitatea marxismului constă în faptul că enunțurile sale științifice poartă, într-o formă sau alta, pecetea condițiilor elaborării sale. Ea nu reprezintă o infirmitate a marxismului sau expresia unei limitări a spiritului său științific, după cum caracterul relativ al adevărurilor stabilite

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Editura politică, București, 1967, p. 536.

Scanned with OKEN Scanner

de Newton sau Darwin nu înseamnă anularea lor pentru o arie determinantă a realității, pentru un moment al procesului cunoașterii. Recunoașterea istoricității marxismului constă, în fond, în a-i aplica lui însuși unul dintre criteriile fundamentale ale cunoașterii științifice pe care le-a formulat.

Din această particularitate a marxismului decurg numeroase consecințe pentru procesul elaborării sale. Astfel, întrucît relația primordială pe care se edifică filozofia marxistă este aceea a praxisului, adică una inerent istorică, ideile și conceptele sale trebuie să includă, ca notă relevantă, această dimensiune. Ea le imprimă deschiderea cognitivă și, pe această bază, capacitatea lor de a se dezvolta, prin receptarea și interpretarea noilor fapte și date dintr-un domeniu sau altul, aria lor de validitate fiind în funcție de spațiul istoric al confirmării lor.

Caracterul istoric al marxismului nu exclude ci dimpotrivă implică universalitatea unora dintre adevărurile ei fundamentale, în măsura în care acestea sînt atestate ca atare. Universalitatea unor adevăruri ale ontologiei sociale marxiste este astăzi incontestabilă ca urmare a relevării constanței validității lor. Astfel, primordialitatea economiei în funcționalitatea tuturor orînduirilor cunoscute în istorie este dezvăluită, printre altele, de faptul că unul și același tip de relații economice a determinat în condiții istorice de mare diversitate un tip identic de societate. Relațiile economice gentilico-tribale au generat pe toate continentele, în trecutul îndepărtat, cel apropiat, ca și în secolul nostru, același tip de societate, în care, cu toate diferențele, pot fi întîlnite aceleași forme de organizare socială, instituții și procese culturale, moravuri.

La fel, universalitatea unității indisolubile între activitatea productivă a societății și cea spiritual-cognitivă este dezvăluită de articularea praxisului în toate societățile determinate, diferențierea și varietatea istorică manifestîndu-se în gradul și formele de complexitate ale relației. Din acest fapt decurge obiectualitatea specifică a existenței sociale de a fi materială, material-spirituală și spirituală.

Scanned with OKEN Scanner

În alt plan de idei universalitatea necesității obiective a trecerii la socialism este evidențiată, în zilele noastre, de faptul că modificările capitalismului, oricare ar fi ele, nu înlătură și nu pot înlătura disfuncționalitățile și contradicțiile lui ireductibile provocate de invarianța relației de capital, a adversității intereselor de clasă, a dominației burgheziei monopoliste.

Caracterul istoric al adevărurilor marxiste implică surprinderea contradicțiilor proprii unui stadiu al dezvoltării sociale, al praxisului, a perspectivei rezolvării lor. Aceasta reprezintă latura critică a cunoașterii filozofice și științifice — pentru a folosi denumirea dată de însuși Marx — particularitate ce poate împiedica transformarea marxismului într-o falsă cunoaștere, facilitează eliminarea elementelor fals cognitive pătrunse în interiorul ei.

În sfîrșit, trebuie remarcat că istoricitatea marxismului înseamnă constanta depășire a limitelor lui istorice prin dezvoltarea sa, prin utilizarea lui ca instrument de cunoaștere a unei realități sociale schimbate, care punînd întrebări noi teoriei cere răspunsuri noi.

Numai considerarea improprie a gîndirii marxiste ca fiind depozitara unei cunoașteri absolute și absolutizante, ca atare sacrale, a putut duce, implicit sau explicit, la contestarea istoricității sale. O asemenea viziune a produs inerent crize ori de cîte ori fenomenele noi ale practicii sociale puneau sub semnul întrebării acele idei, care elaborate în alte condiții istorice, nu mai ofereau o explicație suficientă, sau deîndată ce ideile, din cauze ce nu țineau de natura lor cognitivă, nu erau aplicate în mod adecvat.

Interpretarea marxismului ca viziune absolută și anistorică asupra realității a reprezentat forma lui degradată. Ea s-a originat, printre altele, în înțelegerea eronată a filozofiei marxiste ca fiind simpla unire a materialismului tradițional premarxist cu dialectica, în nesesizarea originalității sale specifice de a face din praxis relația sa fundamentală. A. Gramsci relevă cu profunzime, în acest sens, că „...așa-zișii ortodocși, preocupați să găsească o filozofie care să fie, din punctul lor strîmt de vedere, mai comprehensivă decît o «simplă» interpretare a istoriei, au crezut că sînt mai ortodocși identifi-

Scanned with OKEN Scanner

cînd-o în chip fundamental cu materialismul tradițional“ [2].

De aici a provenit caracterul metafizic al acestei interpretări ce se continua în planul determinismului social prin mecanicism economic și conceperea culturii spirituale ca element secundar al dialecticii sociale. Zeificarea necesității obiective, văzută într-o manieră unilateralizată, considerată ca o forță supraistorică implacabilă, ca o entitate platonică, era o altă trăsătură a aceleiași interpretări. Pe această bază formarea societății socialiste a fost tratată ca un proces automat lipsit de disfuncționalități, contradicții și surse de dezechilibru.

Interpretarea metafizică și dogmatică, aflată la antipodul autenticității originale a operei lui Marx și Engels, a sterilizat procesul cunoașterii noilor fenomene sociale, a particularităților societăților contemporane, a blocat posibilitatea descoperirii unor răspunsuri adecvate problemelor lor specifice. După cum a generat subaprecierea teoriei în relația sa cu practica socială, nerespectarea ei în acțiunea transformatoare împingînd-o pe aceasta într-o direcție pragmatică lipsită de perspectivă. Valențele critice ale teoriei au fost înlocuite cu cele apologetice, cerința dezvoltării teoriei a fost abandonată. Marxismul a fost astfel mitizat, dar totodată golit de substanța sa reală.

Acest mod de a concepe marxismul a fost pus sub semnul întrebării de complexitatea epocii postbelice, de acumularea unor deformări și erori, a unor izvoare de tensiuni și conflicte în procesul tranziției la noua orînduire, de modificările apărute în sistemul capitalist, de evoluția raportului de forțe pe arena mondială. Strigătelor emfatice despre moartea gîndirii lui Marx — de atîtea ori repetate de la începutul secolului în van — analiza lucidă a faptelor le răspunde că în fond este vorba de criza interpretării dogmatice și metafizice a marxismului, de anacronismul ei, de criza unor practici apărute pe terenul ei. Totodată trebuie observat că a face responsabilă opera lui Marx de erorile și deformările produse pe fun-

---

[2] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Editura politică, 1969, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

dalul interpretării dogmatice și anistorice, a pragmatismului, înseamnă a confunda autenticul cu apocriful, cunoașterea cu falsa cunoaștere.

Marxismul se află astăzi într-un moment cu totul deosebit al istoriei și dezvoltării sale, deoarece el este asaltat de o multitudine de întrebări privind numeroase procese contemporane. Ele se referă, de pildă, la contradicțiile și disfuncționalitățile făuririi societății socialiste, strategia rezolvării lor, a stimulării proceselor realizării integrale a superiorității noii orînduiri, la disponibilitățile economice și social-politice ale capitalismului avansat și fizionomia trecerii la socialism în aceste orînduiri, la acutele contraste economice și sociale ale subdezvoltării, instabilitatea politică pe care o generează frecvent, la rezolvarea contradicțiilor revoluției științifice și tehnice și asigurarea unui echilibru național, regional și global între progresul economiei tuturor statelor și resursele energetice și de materii prime, la prospectarea noilor repere ale funcționării societăților și ale statului uman în secolul următor. De fapt este vorba de adevărate pachete de probleme cu care este confruntat marxismul, fiecare dintre ele fiind compus din multe alte elemente. Rezolvarea acestora presupune — după inventarierea principalelor lor aspecte — o riguroasă decupare a faptelor și abordarea lor interdisciplinară, care, plecînd de la actualul stadiu al conceptelor și ideilor, să ducă la o nouă deschidere a acestora, la noi teze și ipoteze la fel de articulate cognitiv, la fel de îndrăznețe teoretic ca acelea elaborate de Marx.

Capacitatea de influențare de către marxism a culturii și practicii contemporane, a istoriei depinde — și va depinde — de răspunsurile pe care le va da acestor probleme, de valoarea și validitatea lor. Potențialul cognitiv actual al marxismului, deși inegal, reprezintă premisa reală a dezvoltării unor cercetări și a obținerii unor rezultate pe măsura complexității problemelor, întemeind astfel un nou avînt al culturii marxiste.

Scanned with OKEN Scanner

EXISTĂ O „CRIZĂ“ A MARXISMULUI ?

În deceniul al VIII-lea al secolului nostru confruntarea ideologiilor fundamentale ale epocii a cunoscut două momente oarecum diferite, unul în care ideologia antimarxistă (uneori și cea nemarxistă) a dezvoltat ideea dezideologizării, a „dispariției“ ideologiilor, iar cel de-al doilea, ulterior, în care proclamă ideea „crizei“, dacă nu chiar a „morții“ marxismului.

Nu este pentru prima oară că este afirmată „criza“ marxismului de către exponenți de o culoare sau alta ai ideologiei burgheze. Însuși secolul al XX-lea a început sub semnul unei pretinse crize a marxismului, iar de atunci ideea a fost reluată zgomotos la intervale inegale. Dacă fenomenul s-ar reduce la un slogan propagandistic, ce revine în limbajul ideologiei burgheze, analiza lui n-ar merita osteneala.

Dar el este unul de mai mare complexitate, fiind expresia conjugată a unor procese variate : apariția unor schimbări sociale, în interiorul capitalismului, ce dau naștere la dificultăți și contradicții în funcționarea orînduirii, care constituie tot atîtea probleme noi pentru clasa dominantă dar și pentru mișcarea muncitorească. Elaborarea unor răspunsuri teoretice și practice noi generează căutări și interpretări diferite în mișcarea clasei muncitoare, chiar și divergențe acute.

În același timp fenomenul este expresia tentativei ideologiei burgheze de a folosi această situație pentru a produce neîncredere, oscilații și derută în mișcarea de inspirație marxistă a clasei muncitoare, în vederea res-

Scanned with OKEN Scanner

trîngerii independenței sale, a estompării fizionomiei sale specifice.

Elucidarea în zilele noastre a întrebării privind existența unei „crize" a marxismului implică, în primul rînd, precizarea termenului, a accepției sale. Aceasta este condiția minimă pentru o abordare științifică a problemei, a eliminării notelor de ambiguitate menite să întrețină o atmosferă de confuzie în jurul ei.

Criza unei teorii, a unui sistem de gîndire, desemnează falsitatea ideilor, a interpretărilor sale, incapacitatea cognitivă reală a aparatului conceptual cu care operează, inadecvarea sa în raport cu obiectul investigației sale. Ea face imposibilă reconstituirea corectă a acestuia și duce la inadecvarea proiectului de stăpînire și transformare a lui pe baza cunoașterii științifice. Criza unui ansamblu de idei științifice nu este echivalentă cu greutățile de o anvergură sau alta ce pot să apară în procesul cunoașterii unui complex de obiecte și fenomene, nici cu rămînerea ei în urmă, într-un moment sau altul, față de multitudinea de întrebări pe care trebuie să le înfrunte.

Analiza prin această optică a marxismului relevă, pentru orice investigare obiectivă, că ideile și conceptele sale fundamentale au fost și sînt confirmate de principalele fapte și direcții de evoluție a științelor sociale. Astfel, materialismul istoric reprezintă *singura* interpretare științifică a existenței sociale, care a dezvăluit principalele sale structuri, raporturile de determinare dintre ele, variabilele istoriei umane. Faptul că unul și același tip de relații economice a produs, în toate condițiile de spațiu și timp, un tip identic de societate, repetabilitatea relației de determinare de către economie a celorlalte forme de relații sociale în toate societățile, indiferent de gradul complexității lor, ca și situația că pe nici o treaptă a istoriei procesele și produsele spirituale nu pot fi explicate prin ele însile, sînt numai cîteva din argumentele incontestabile ale validității ideilor materialismului istoric.

Tocmai de aceea s-a petrecut, ceea ce în urmă cu un secol părea de neconceput, procesul de pătrundere treptată a unor idei caracteristice materialismului istoric în curente ale gîndirii ne- și antimarxiste, în științele sociale

Scanned with OKEN Scanner

din sfera ideologiei burgheze. A început să fie admisă fertilitatea științifică a acestor idei de către adversari declarați ai marxismului. Astfel, dacă B. Croce recunoaște la sfîrșitul secolului trecut că materialismul istoric constituie un canon al cercetării istoriei, R. Aron admitea, în urmă cu un deceniu, că „Această înțelegere a societăților, în special a societăților moderne, plecînd de la organizarea lor economică, este pe deplin legitimă, și, ca metodă, ea este poate chiar cea mai bună“ [1]. Sînt acestea, printre multe altele de același fel, semne pregnante ale impunerii materialismului istoric în cultura universală a secolului al XX-lea, ca domeniu al cunoașterii obiective.

Aparatul conceptual și ideile economiei politice marxiste, care au dezvăluit dialectica reproducerii și dezvoltării economiei capitaliste, disfuncționalitățile și contradicțiile ei ireductibile, și-au dovedit la rîndul lor validitatea în principalele procese ale evoluției în secolul nostru. Chiar dacă în ansamblul lor aceste concepte și idei sînt, încă, mult mai puțin acceptate de curentele nemarxiste, este profund semnificativ că J. Keynes, analizînd criza economică din 1929—1933, a ajuns la concluzia „...că grija de a reglementa volumul curent al investițiilor nu poate fi lăsat fără pericol în mîini private“ [2]. Se știe că această idee a fost, pe larg, pusă în evidență, de economia marxistă.

La fel de elocvente sînt, în aceeași ordine de idei, constatările a două lucrări științifice din deceniul care s-a încheiat. Astfel, în cartea *Omenirea la răspîntie* (al doilea raport al Clubului de la Roma), apărută în 1974, autorii sintetizează concluzia lor privind problema cardinală a dezvoltării economice mondiale în termenii următori : „...omenirea se află la o răspîntie a istoriei sale : să urmeze în continuare calea creșterii canceroase, nediferențiate, sau să pornească pe calea creșterii organice“. Altfel spus problema constă în a continua linia unei dez-

[1] R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologiqu*, Gallimard, Paris, 1967, p. 185.

[2] J. Keynes, *Teoria generală a folosirii mîinii de lucru, a dobînzii și a banilor*, Editura științifică, București, 1970, p. 325.

voltări economice anarhice, în care proporționalitatea și necesitatea se instituie prin intermediul disproporției și a crizelor inerente, s-au s-o înlocuiască cu o dezvoltare (creștere) organică, ce „...are loc pe baza unui plan director", a unui „program..." [3]. Aceasta nu este altceva decît ideea marxistă a necesității trecerii la o economie planificată ca mijloc de soluționare a disfuncționalităților și contradicțiilor economiei capitaliste.

In lucrarea *Restructurarea ordinii internaționale* — alt raport al Clubului de la Roma — publicată în 1976 se precizează despre una dintre principalele disfuncționalități ale capitalismului contemporan. „Economiștii s-au străduit să explice «stagflația», combinație unică între inflația ridicată și recesiunea industrială ; economia keynesiană, care în trecut ajutase la găsirea unor căi de evitare a crizelor, a părut de această dată cu totul neadecvată... Pentru mulți a devenit tot mai evident că criza economică care lovise lumea occidentală era mai mult decît un fenomen temporar, decît un val de tulburări economice apărut în calea către bogății și mai mari. Pentru aceștia este o criză a înseși structurilor și mecanismelor internaționale pe care, în mare, le-a creat însăși lumea occidentală. Dacă acțiunile inexorabile ale forțelor pieții contribuiseră la apariția problemelor, este clar că acestea, lipsite de propriile lor instrumente, nu vor fi capabile să le rezolve." [4] Într-adevăr actuala criză a economiei, considerată ca improbabilă de apologeții capitalismului postbelic, este o confirmare a viabilității ideilor-forță ale economiei politice marxiste.

Tezele teoriei socialismului științific și-au aflat validarea mai întîi în afirmarea proletariatului ca o clasă independentă, ca o forță socială care a obținut prin ample lupte sociale lărgirea cadrului democratic al societății capitaliste, ameliorarea condițiilor sale de muncă și de trai. Ulterior, la aceasta s-a adăugat procesul de transformare revoluționară a unor verigi ale sistemului mon-

---

[3] M. Mesarović, E. Pestel, *Omenirea la răspîntie*, Editura politică, București, 1975, p. 18, 19.

[4] *Restructurarea ordinii internaționale*, Editura politică, București 1978, p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

dial capitalist și de tranziție la făurirea unei noi orînduiri. S-a pus astfel capăt atotputerniciei capitalismului mondial, a fost modificată radical harta socială și politică a globului pe baza influenței crescînde a forțelor revoluționare socialiste și antiimperialiste în determinarea cursului istoriei contemporane.

Toate acestea relevă deschiderea științifică a gîndirii marxiste, posibilitatea întemeierii pe terenul ei a unor acțiuni menite să răspundă cerințelor determinismului social dintr-o țară și dintr-o epocă dată, a unor acțiuni capabile să schimbe premisele făuririi istoriei umane, să exprime aspirațiile unor variate clase și pături populare. Așa se explică influența nedezmințită a marxismului, iradierea ideilor sale în diverse spații sociale, constanta lor fertilitate în discontinuitatea timpului istoric. *Tocmai de aceea nu se poate vorbi de o criză a marxismului, a forței sale de cunoaștere științifică, de prospectare a viitorului.*

Evoluția marxismului în secolul nostru nu a fost însă lipsită de grave contradicții și dificultăți, ce s-au repercutat asupra acțiunii sociale pe care a inspirat-o. Sursa principală a acestor dificultăți a constituit-o formarea, într-un complex de cauze și condiții determinate, *a unei interpretări mecaniciste și fataliste, dogmatice,* care pe de o parte *s-a îndepărtat substanțial de ideile originare ale creatorilor marxismului,* iar pe de altă parte *s-a închis în raport cu problematica vie a practicii sociale, subapreciind și ignorînd investigarea ei științifică.*

Spiritul istoric, dialectic, în cercetarea fenomenelor practicii, propriu marxismului, a fost înlocuit cu cel metafizic, cu tentativa de a elabora răspunsuri absolute și definitive, imuabile și sacrosancte, cu reducerea aspectelor noi ale fenomenelor la cele cunoscute, aparținînd altor momente ale istoriei. Această interpretare a erodat capacitatea marxismului de a cerceta și răspunde adecvat întrebărilor numeroase și acute ale secolului al XX-lea. Devenind dominant în intervalul dintre sfîrșitul deceniului al III-lea și începutul celui de-al VII-lea, dogmatismul a provocat și s-a asociat cu grave deformări și erori politice în procesul construirii noii orînduiri, a adus prejudicii mișcării revoluționare. Cu alte cuvinte, acestea

Scanned with OKEN Scanner

au apărut printre altele, pe fundalul denaturărilor teoretice pe care le-a suferit însăși gîndirea marxistă.

Incapacitatea dogmatismului de a răspunde numeroaselor probleme teoretice și practice acumulate în perioada postbelică în construirea socialismului, îndeosebi în ceea ce privește elucidarea și tratarea practică a contradicțiilor și disfuncționalităților sale specifice, înlăturarea dificultăților, nu o dată profunde, din sfera edificării relațiilor dintre statele socialiste, ca și sterilitatea sa în abordarea și studierea modificărilor intervenite în capitalismul contemporan, în special a trăsăturilor și implicațiilor revoluției științifice și tehnice, *au determinat impasul acestui tip de gîndire și practică socială,* au dezvăluit *inadecvarea* sa, ceea ce se poate numi cu îndreptățire *criza sa.*

În aceste condiții sub impulsul unui ansamblu de fenomene convergente a început în interiorul marxismului un proces complex de delimitare de dogmatism — embrionar și prea puțin manifestat pînă la acea dată — care privit în dimensiunea sa istorică nu este nici pe departe epuizat, se află în plină desfășurare. El se caracterizează atît prin reducerea în prim-plan a surselor primare ale marxismului, în restudierea lor critică cît și printr-o deschidere nelimitată spre problematica contemporană. A început, astfel, o nouă fază de dezvoltare efervescentă a marxismului, de ancorare în realitate, de dialog critic cu alte curente de idei și opere, *adevărată replică dată crizei ireversibile a dogmatismului.*

Cercetarea obiectivă și atentă a acestei faze — ceea ce depășește cadrul prezentelor însemnări — relevă o dată mai mult potențialul de cunoaștere științifică a gîndirii marxiste, de identificare și explicare a fenomenelor noi ale realității contemporane, de prospectare a tendințelor ei de dezvoltare. Aceasta nu înseamnă că marxismul deține instantaneu răspunsul la toate întrebările societăților de astăzi, că el nu întîmpină dificultățile variate ale unui proces cognitiv confruntat cu obiecte de mare complicație, că nu se desfășoară în mod contradictoriu. Mai mult decît atît, se poate vorbi de o certă rămînere în urmă a investigațiilor filozofice și social-politice marxiste

Scanned with OKEN Scanner

privind multiplele și diversele probleme ale lumii zilelor noastre.

Dar, gîndirea marxistă include în sine premisele fundamentale (aparatul său conceptual, ideile sale de referință) pentru a elabora răspunsuri adecvate acestor probleme, pentru a desluși modalitățile rezolvării lor. Trebuie subliniat faptul că, chiar și o explicație științifică a deformărilor petrecute în construirea noii orînduiri, a contradicțiilor și limitelor procesului făuririi noului tip istoric de relații sociale, imperfecțiunile sale dintr-o țară sau alta, dintr-o perioadă sau alta, poate fi elaborată numai pe baza conceptelor și ideilor centrale ale marxismului.

În acest context politic și cultural din anii '70, ideologia burgheză a repus în circulație ideea „morții" marxismului, a „crizei și eșecului său". Pînă și vechi procedee — specifice altor epoci ale confruntării ideologice — au fost reînviate. Dacă în deceniile anterioare acceptarea marxismului ca fapt de cultură, de știință a făcut să prevaleze, fie chiar parțial, aspecte ale criticii teoretice, deși adesea neîntemeiate, acum sînt repuse în circulație procedee subculturale, ca negarea caracterului filozofic al materialismului istoric sau a celorlalte componente ale marxismului ca ramuri de știință. Orice enunț speculativ și metafizic lipsit de vreun sens cognitiv autentic, de o accepție axiologică reală, inclusiv cu evident caracter aberant, este etichetat ca filozofie adevărată și opus adevărurilor confirmate ale marxismului, cu scopul vădit de a-l prezenta ca învechit.

Sofismul cel mai utilizat pentru discreditarea marxismului, în ultimii ani ai deceniului, este identificarea crizei dogmatismului, cu aceea a operei lui Marx, tentativa de a atribui acesteia sursa erorilor dogmatismului, a deformărilor sociale apărute pe fundalul lui. Aceasta a fost principala funcție a așa-numitei noi filozofii, propulsată cu multă insistență de toate mijloacele de comunicare în masă ale societății capitaliste.

Exegeza științifică a operei lui Marx spulberă, fără drept de apel, o asemenea încercare, deoarece ea dezvăluie sublinierea constantă a ideii de democrație socială și politică în construirea noii orînduiri, importanța

Scanned with OKEN Scanner

asigurării drepturilor și libertăților democratice, a necesității subordonării puterii politice și de stat controlului societății, pericolul birocratismului și nocivitatea lui. Se vădește astfel că lipsa de probitate intelectuală, ignoranța și reaua-credință sînt mijloace utilizate de o diversitate de producții filozofice, cel mai adesea fățiș, alteori într-o manieră absconsă, aparent subtilă, prin care se vizează cultivarea ideii că marxismul a devenit desuet.

Un alt procedeu menit să propage aceeași teză este omiterea faptului că teoria nu se obiectivează automat, ci printr-un proces complex de mediere în funcție de un ansamblu determinat de condiții istorice, de poziția unor forțe social-politice date. Nu există o materializare nemijlocită, liniară și ca atare mecanică a unui proiect ideal realizabil în practica socială, iar uitarea acestui fapt nu este decît expresia mecanicismului. Escamotarea la care ne referim urmărește să facă din deformările și erorile dogmatismului o întruchipare necesară a socialismului, să blocheze decelarea medierilor dintre teorie și practică ce pot să explice cauzele și condițiile lor reale.

Prin toate acestea se poate descifra tendința producerii, pe multiple căi, a unui complex de culpabilitate celor ce împărtășesc jaloanele științifice ale operei lui Marx, care inspirați de ea acționează în vederea făuririi unei noi societăți, a materializării unei dialectici noi a istoriei. Se poate afirma că tentativa de discreditare a marxismului — și pe această bază a idealului socialist — reprezintă o diversiune ideologică, o acțiune tinzînd să faciliteze manipularea unor grupuri sociale și politice din cîmpul forțelor de stînga.

Acest fapt este cu atît mai vizibil cu cît repunerea în circulație a sloganurilor despre „criza“ sau caracterul „desuet“ al marxismului s-a făcut pe fondul manifestării primelor simptome ale actualei crize economice a capitalismului, cea mai gravă de la marea depresiune de la sfîrșitul deceniului al III-lea, ale evidențierii limitelor economiei capitaliste „de consum“, ca urmare a declanșării crizei energetice și a celei monetare internaționale. De asemenea, ea s-a făcut pe fondul conturării, în unele societăți capitaliste, a unor noi orientări a forțelor politice anticapitaliste, de mai mare adecvare față de con-

Scanned with OKEN Scanner

diţiile istorice ale acţiunii lor transformatoare. Această situaţie determină virulenţa deosebită a ideologiei burgheze în ultimii ani ai deceniului încheiat, claustrarea unor zone însemnate ale ei în faţa dialogului cu gîndirea marxistă, înlocuirea acestuia cu aversiunea făţişă.

Nu este fără importanţă faptul că, în acest ultim episod al confruntării sale cu marxismul, ideologia burgheză încearcă să utilizeze sechelele dogmatismului, distorsiunile din interiorul forţelor de stînga din unele ţări capitaliste.

O concluzie ce se poate degaja din confruntarea ideologică a deceniului încheiat este aceea a necesităţii dezvoltării teoretice a marxismului contemporan, a abordării cu îndrăzneală ştiinţifică a principalelor probleme ale societăţilor din zilele noastre, a descoperirii soluţiilor în determinismul lor specific. Lărgirea şi aprofundarea ariei de cunoaştere a marxismului înseamnă implicit şi micşorarea posibilităţilor de diversiune şi manipulare utilizate de ideologia burgheză. Ideea ne apare cu atît mai actuală cu cît chiar dacă „noua filozofie" şi alte producţii identice sînt deja acoperite de praful real al uitării, ar fi o iluzie să se creadă că orientarea ideologiei burgheze din ultimii ani s-a epuizat, că ea nu va genera produse similare, că procedeele sale nu se vor reînnoi spontan. Modificări în mozaicul ideologiei burgheze pot să apară în schimb sub imperiul unor noi rezultate teoretice şi a unor noi succese sociale înregistrate de marxismul contemporan.

Scanned with OKEN Scanner

A. GRAMSCI DESPRE ORIGINALITATEA FILOZOFIEI MARXISTE *

Destinul istoric al operei gramsciene evidențiază încă o dată că o operă de cultură oricît de mare este valoarea ei — nu intră automat în cultura și conștiința epocii, numai prin *valorizarea* ei, adică prin analiza și luminarea ideilor, a virtuților ei, a modalităților prin care ea răspunde întrebărilor epocii. Astfel, contribuția remarcabilă a lui Gramsci la dezvăluirea originalității specifice a filozofiei marxiste a rămas, spre deosebire de gîndirea sa politică amplu valorificată de marxismul italian contemporan, puțin cunoscută și insuficient pusă în valoare pînă astăzi.

Ideile lui Gramsci au o importanță capitală pentru dezvoltarea contemporană a filozofiei marxiste, pentru înaintarea ei spre sinteza culturală preconizată de Marx.

Fundamental în gîndirea gramsciană este însuși modul în care concepe originalitatea filozofiei marxiste, delimitîndu-se radical, cum se va vedea, de interpretarea ei didactică dominantă, ca circulație în secolul nostru.

Se știe, astfel, că interpretarea cea mai răspîndită, de la începutul secolului pînă în zilele noastre, pleacă de la premisa că fizionomia oricărui curent filozofic este dată de răspunsul pe care-l dă așa-numitei probleme fundamentale a filozofiei. Pe acest temei filozofia marxistă a fost caracterizată ca fiind *materialistă și dialectică,* altfel spus ca un curent filozofic materialist

*) Unele pasaje și formulări ale acestui studiu se regăsesc într-un paragraf al cărții „*A. Gramsci — un marxist contemporan*", al cărei punct de plecare a fost.

care, spre deosebire de materialismul mecanicist, are totodată și o viziune dialectică asupra realității. În virtutea aceluiași criteriu filozofia marxistă a fost considerată și *ca aplicarea materialismului dialectic la societate,* ceea ce ar fi dat naștere materialismului istoric. Acesta apare ca un caz particular al materialismului dialectic.

În mod vizibil filozofia marxistă este astfel redusă la sistemul de referință, al datelor unor filozofii anterioare, originalitatea sa fiind limitată doar la elaborarea unor noi idei, trecînd în umbră faptul primordial că ea a inaugurat un nou mod de a gîndi filozofic.

Abordînd problema originalității filozofiei marxiste, Gramsci își îndreaptă printre altele atenția asupra surselor care au făcut posibilă apariția viziunii ce reduce filozofia marxistă la o variantă a materialismului tradițional. În această ordine de idei Gramsci subliniază, printre altele, forțarea procesului de elaborare a filozofiei marxiste ca sistem integral, înainte de a se fi dezvoltat rolul ei critic față de filozofiile anterioare, de a se fi dezvăluit toate consecințele delimitării ei critice în raport cu toate curentele anterioare. El scrie astfel că : „Unul din motivele — și poate cel mai important din toate — reducerii materialismului istoric la un materialism metafizic de tipul tradițional trebuie căutat în faptul că *materialismul istoric trebuia în mod necesar să fie o fază prevalent critică și polemică a filozofiei, în timp ce nevoile cereau deja un sistem pus la punct și perfect*“ [1] (subl. ns.). Nevoile la care se referă Gramsci sînt acelea de ordin didactic, rezultate din sarcina educării maselor populare : „din motive «didactice», noua filozofie s-a combinat într-o formă de cultură care de-abia era superioară culturii medii populare (foarte scăzută), dar absolut inadecvată să combată ideologiile claselor culte, în timp ce noua filozofie luase naștere tocmai pentru a depăși cea mai înaltă manifestare culturală a timpului, filozofia clasică germană, și pentru a crea un grup de intelectuali proprii grupului social a cărui concepție despre lume era“ [2].

---

[1] A. Gramsci, *Opere alese,* Editura politică, București 1969, p. 117.

[2] *Ibidem,* p. 76.

Scanned with OKEN Scanner

Neînțelegerea originalității specifice a filozofiei marxiste ca *materialism istoric* a contribuit de asemenea la reducerea ei la o variantă a materialismului metafizic. Este semnificativ, în această ordine de idei, de reamintit faptul că *singura denumire a filozofiei marxiste care ni s-a păstrat de la creatorii ei este aceea de concepție materialistă a istoriei.* Nesesizînd semnificația filozofiei marxiste ca o concepție materialistă a istoriei, considerînd-o ca restrînsă prin aria sa, cei pe care Gramsci îi denumește ortodocși o interpretează în termenii materialismului tradițional, *„...așa-zișii ortodocși,* preocupați să găsească o filozofie care să fie, din punctul lor strîmt de vedere, mai comprehensivă decît o «simplă» interpretare a istoriei, au crezut că sînt mai ortodocși, *identificînd-o în chip fundamental cu materialismul tradițional“* [3] (subl. ns.). Prin ortodoxie, Gramsci avea în vedere acea interpretare a filozofiei marxiste care își avea originea în lucrările filozofice ale lui Plehanov, în viziunea sa asupra marxismului. „Așa-zisa ortodoxie reprezentată de Plehanov [(cfr. *Probleme fundamentale*) — este vorba de lucrarea lui Plehanov „*Probleme fundamentale ale marxismului*“ — n. ns.] care în realitate, împotriva afirmațiilor sale contrare, cade în materialismul vulgar... Modul de a pune problema de către Plehanov este tipic metodei pozitiviste și arată slabele sale facultăți teoretice și istoriografice.“ [4]

Caracteristic este în același sens și confundarea originalității filozofiei marxiste cu suma curentelor filozofice studiate de creatorii marxismului. „Se face (de obicei) — nota Gramsci — o confuzie între cultura filozofică personală a lui Marx, adică între curentele filozofice și marii filozofi pe care Marx i-a studiat și originile sau părțile constitutive ale materialismului istoric, și se cade în greșeala de a reduce filozofia care ar fi la baza materialismului istoric la unul sau altul dintre aceste sisteme. Desigur, este interesant (și necesar) să se cerceteze și să se aprofundeze elementele culturii filozofice ale lui

---

[3] *Ibidem*, p. 73.

[4] Gramsci, *Il materialismo istorico*, Editori Riuniti, 1977, p. 96—97.

Scanned with OKEN Scanner

Marx, dar ținînd seama că *partea esențială a materialismului istoric nu este nici spinozismul, nici hegelianismul, nici materialismul francez,* ci tocmai ceea ce nu era cuprins decît doar în germene în toate aceste curente și pe care Marx le-a dezvoltat, sau acele elemente pe care Marx le-a lăsat pentru a fi dezvoltate ; *partea esențială a marxismului este depășirea vechii filozofii și chiar a modului de a concepe filozofia,* și aceasta este necesar să se demonstreze și să se dezvolte în mod sistematic. *În plan teoretic marxismul nu se confundă și nu se reduce la nici o altă filozofie : el este nu numai original întrucît depășește filozofia anterioară, dar e original îndeosebi întrucît deschide o cale absolut nouă, care reînnoiește în întregime modul de a concepe filozofia*“ [5] (subl. ns.)

Aceeași idee este reluată în sublinierea că : „...diferitele elemente de spinozism, de feuerbachism, de hegelianism, de materialism francez etc. nu sînt deloc părțile esențiale ale filozofiei praxisului și nici aceasta nu se reduce la ele, ci ceea ce interesează mai mult e tocmai depășirea vechilor filozofii, noua sinteză sau elementele unei noi sinteze, noul mod de a concepe filozofia, ale cărei elemente se află în aforisme sau sînt risipite în scrierile întemeietorului filozofiei praxisului, pe care trebuie întocmai să le triem și să le dezvoltăm evident“ [6].

Filozofia marxistă reprezintă o nouă sinteză, ce nu se rezumă la integrarea elementelor interioare, care au pregătit doar istoric apariția noii filozofii. Originalitatea marxismului constă în particularitățile acestei sinteze.

Pentru Gramsci este o certitudine afirmată constant în *Caiete din închisoare* că sinteza pe care o constituie filozofia marxistă este *altceva decît materialismul premarxist, fie el și combinat cu dialectica.* La textele menționate anterior, deosebit de clare în acest sens, trebuie adăugat unul nou, în care el subliniază că unii adepți ai marxismului „...au plecat de la supoziția dogmatică după care materialismul istoric nu e altceva decît materialismul

---

[5] A. Gramsci, *Quaderni del Carcere,* vol. I, Einaudi Editore, 1975, p. 432—433.

[6] A. Gramsci, *Opere alese,* op. cit., p. 125.

Scanned with OKEN Scanner

tradițional puțin revăzut și corectat (corectat de «dialectică», care a fost în felul acesta acceptată ca un capitol al logicii formale, și nu ca și cum ar fi ea însăși o logică, adică o teorie a cunoașterii)"...[7]. *Cu alte cuvinte filozofia marxistă nu este îmbinarea materialismului premarxist cu dialectica hegeliană, adică nu este un rezultat al extirpării din materialismul tradițional a trăsăturilor sale mecaniciste și înlocuirii lor cu dialectica extrasă și transplantată din filosofia hegeliană.*

Gramsci descoperă originalitatea sintezei pe care o întruchipează filozofia marxistă în faptul că ea depășește antiteza speculativă dintre materie și spirit, că *întemeiază un nou tip de monism.* El arată că filozofia marxistă își pune aceeași problemă ca și cea hegeliană, aceea de a depăși limitele materialismului și spiritualismului de pînă atunci, care reduceau existența la materie sau la spirit. La o analiză mai atentă se observă că întrucît materialismul nu putea să dezvăluie în mod real verigile de trecere de la materie la spirit, iar idealismul pe acelea de la spirit la materie, aceste curente erau, de fapt, inconsecvent moniste. Spre deosebire de filozofia hegeliană care nu reușește să ofere un răspuns radical nou problemei pe care și-a pus-o, menținîndu-se în aceeași matcă a idealismului tradițional, filozofia marxistă creează o nouă sinteză pe baza rezolvării ei consecvente și în acest fel elaborează un nou monism. Gramsci notează astfel că „Hegel a unit dialectic aceste două momente ale gîndirii, materialismul și spiritualismul, dar sinteza a fost «un om care umblă cu capul în jos». Continuatorii lui Hegel au distrus această unitate și s-au întors la sistemele materialiste, pe de o parte, și la cele spiritualiste, pe de alta. Filozofia praxisului, prin întemeietorul ei, a retrăit toată această experiență — Hegel, Feuerbach, materialismul francez — pentru a reconstrui sinteza unității dialectice : «omul care umblă pe picioare»"[8]. Important în aceste rînduri este relevarea ideii că Marx reia aceeași problemă filozofică, a sintezei între materialism și idea-

---

[7] *Ibidem*, p. 118.
[8] *Ibidem*, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

lism, reușind spre deosebire de Hegel să o construiască pe temeiuri cognitive, la acest aspect referindu-se metafora „omului care umblă pe picioare".

Temeiul cognitiv pe care se bazează sinteza elaborată de filozofia marxistă nu este un principiu monist tradițional, materialist sau idealist, ci *unul fundamental nou, acela al activității umane care transformă materia, realitatea naturală, sau altfel spus este acela al practicii social-istorice*. Întrebîndu-se asupra modului în care trebuie conceput monismul filozofiei marxiste, Gramsci scria că acesta nu este : „Nici monismul materialist, nici cel idealist, nici «materia» nici «spiritul», în mod evident, ci *«materialismul istoric»* adică activitatea concretă a omului (istoria), adică aplicată la o anumită «materie» organizată (forțe materiale de producție), la «natura» transformată de om. Filozofia *actului* (praxis), dar nu al «actului pur» ci al actului «impur», real în sensul profund al cuvîntului"[9]. Cu alte cuvinte *principiul monist al filozofiei marxiste este cel al acțiunii societății asupra naturii, de transformare a ei, acțiune obiectivată în procesul* istoric *care reprezintă* — cum notează Gramsci la rescrierea ideii în alt caiet — *„identitatea contrariilor", adică unitatea indisolubilă, organică a unor elemente materiale cu altele spirituale*.

Considerarea praxisului uman drept principiu monist al filozofiei marxiste înseamnă a concepe viziunea asupra existenței ca un produs al istoriei umane, adică al gradului de deschidere, de cuprindere de către practica socială a realității naturale. *Obiectul filozofiei nu este materia sau spiritul ca realități transcendentale, imuabile, ci o materie și un spirit așa cum sînt descoperite de mijloacele practice și teoretice determinate ale societății în procesul acțiunii sale variate îndreptată spre transformarea realității*. Practica social-istorică este veriga (puntea) de trecere dintre materie și spirit, terenul comunicării și unității lor indisolubile, *existența socială constituind o realitate material-spirituală*. Tocmai de aceea praxisul uman, înțeles în complexitatea sa impură, pentru a folosi expresia lui Gramsci, permite dezvăluirea di-

---

[9] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. I, op. cit., p. 455.

Scanned with OKEN Scanner

alecticii materiei, afirmarea cu certitudine a existenței unei dialectici a naturii.

Caracterizînd în această optică filozofia marxistă, Gramsci scrie semnificativ : „S-a omis că într-o expresie foarte comună (materialismul istoric — n. ns.) trebuie să punem accentul pe al doilea termen : «istoric» și nu pe primul de origine metafizică. Filozofia praxisului e istorismul absolut, gîndirea devenită absolut încorporată în lume și terestră, un umanism absolut al istoriei. În această direcție trebuie explorat filonul noii concepții despre lume“ [10]. Reține atenția în aceste rînduri sublinierea faptului că filozofia elaborată de Marx încorporează, prin intermediul practicii sociale și a procesului istoric, gîndirea în realitate, spre deosebire de multiplele curente și interpretări care considerînd-o exterioară existenței o opun acesteia. Rezultă astfel că *pentru Gramsci denumirea de materialism istoric exprimă adecvat originalitatea specifică a filozofiei marxiste, viziunea sa nouă asupra realității și asupra filozofiei.*

Denumirea de materialism istoric se referă la particularitatea filozofiei marxiste de a considera societatea ca o componentă fundamentală a realității, a existenței, de a o concepe pe aceasta pe baza acțiunii transformatoare a societății. Expresia de materialism istoric nu are în vedere simpla aplicare a materialismului dialectic la societate, așa cum dogmatismul a încetățenit termenul în deceniul al IV-lea al secolului nostru, schimbîndu-i accepția inițială, ci indică *fundamentarea filozofiei marxiste în temeiul unui nou sistem de referință, cel al praxisului uman, al procesului istoric uman.*

Interpretarea gramsciană a filozofiei marxiste se sprijină pe descifrarea unor idei din *Sfînta familie* și din *Teze despre Feuerbach.* Astfel el notează : „În pasajul asupra «materialismului» francez din secolul al XVII-lea *(Sfînta familie)* e destul de bine și de clar arătată geneza filozofiei praxisului ; ea e «materialismul» perfecționat prin efortul filozofiei speculative însăși și care a fuzionat cu umanismul. E adevărat că prin aceste perfecționări, din vechiul materialism nu rămîne decît realismul

[10] A. Gramsci, *Opere alese*, op. cit., p. 126—127.

filozofic“ [11]. Pasajul din *Sfînta familie* la care se referă Gramsci este următorul : „Ea (metafizica — nota ns.) va fi învinsă pentru totdeauna de acel *materialism* care a fost dus la perfecțiune prin activitatea *speculației* însăși și care coincide cu *umanismul*“ [12]. Trebuie precizat că prin materialismul perfecționat de filozofia speculativă Marx înțelege, așa cum rezultă din *Tezele despre Feuerbach*, noul materialism, cel istoric, care pentru prima oară include latura activității, transformatoare a realității — monopolizată pînă atunci și interpretată speculativ de spiritualism — prin încorporarea activității umane, a practicii sociale în realitate, prin dezvăluirea rolului transformator al societății, al istoriei, asupra existenței. Deosebit de semnificativ este în acest sens remarca lui Marx din cea de-a 10-a teză despre Feuerbach, că „punctul de vedere al noului materialism este societatea *omenească* sau omenirea care s-a socializat [13].

Trebuie totodată observat că materialismul istoric coincide cu teoria omenirii socializate, a realizării umanizării societății, în acest sens fiind luat termenul de umanism în textul anterior citat din *Sfînta familie*.

Referindu-se la faptul că particularitatea fundamentală a filozofiei marxiste trebuie înțeleasă într-un mod nou, ca un nou sistem de referință Gramsci scrie : „Funcția și semnificația dialectică pot fi înțelese în ceea ce au ele mai fundamental doar dacă filozofia praxisului e concepută ca o filozofie integrală și originală, ce deschide o fază nouă în istorie și în dezvoltarea mondială a gîndirii prin faptul că depășește atît idealismul cît și materialismul tradițional... (și depășindu-le înglobează în ea elementele lor vitale). *Dacă filozofia praxisului nu e gîndită decît subordonată altei filozofii, nu se poate concepe noua dialectică, în care se realizează și-și găsește expresia tocmai această depășire*“[14] (subl. ns.).

---

[11] *Ibidem*, p. 62.
[12] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, ESPLP, București, 1958, p. 140.
[13] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 7.
[14] A. Gramsci, *Opere alese*, op. cit., p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

Dialectica, particularitate fundamentală a filozofiei marxiste, este pentru Gramsci, în mod evident, nu cea hegeliană, ci una nouă, în care procesul practicii sociale, al istoriei umane constituie terenul elaborării și dezvoltării cunoașterii filozofice. În acest sens trebuie înțeleasă și remarca lui Gramsci că „Scindată de teoria istoriei și a politicii, filozofia nu poate fi decît metafizică, în timp ce *marea cucerire a istoriei moderne, reprezentată de filozofia praxisului, e tocmai istoricizarea concretă a filozofiei* și identificarea ei cu istoria“ [15] (subl. ns.).

În lumina celor arătate se poate afirma că denumirea de către Gramsci a filozofiei marxiste cu apelativul de filozofie a praxisului nu a fost determinată de factori istorici circumstanțiali (cenzura fascistă a regimului de închisoare), ci exprimă trăsătura ei de a se întemeia pe un nou principiu monist, cel al *praxisului* care este o relație de mediație dialectică dintre societate și natură, relație de mare complexitate întrucît articulează unitar procesul cognitiv-experimental cu cel de dominare, de transformare a naturii, precum și cu procesul social-politic și cultural prin care societatea își reglează propria sa existență. În fond praxisul nu este altceva decît procesul complex și divers prin care societatea își autoproduce existența.

Din această viziune se degajă și *concepția nouă asupra filozofiei ca istoricitate*. Gramsci notează în acest sens : „A gîndi o afirmație filozofică ca adevărată într-o perioadă anumită a istoriei adică a o *gîndi ca expresie necesară și de nedespărțit de o acțiune istorică determinată, de un praxis determinat*, dar depășită și «anihilată» în perioada următoare, fără a cădea totuși în scepticismul și în relativismul moral și ideologic, adică *a concepe filozofia ca istoricitate*, e o operație mental anevoioasă și grea“ [16] (subl. ns.). Cu alte cuvinte, adevărurile filozofice fiind indisolubil legate de o formă determinată a praxisului nu sînt extraistorice, ci au caracter istoric. Opoziția dintre caracterul științific și cel istoric în elaborarea adevărului, susținută în deceniul anterior de L. Alt-

---

[15] *Ibidem*, p. 102.
[16] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

husser, este artificială și eronată, avînd ca premisă greșită ideea că procesul cognitiv ar fi extraistoric. Expresia istoricității adevărurilor științifice este, printre altele, caracterul lor relativ și parțial pe scara procesului cognitiv.

Noua dialectică ce are în centrul ei praxisul, procesul istoric, este la Gramsci instrumentul demonstrării materialității și obiectivității realității, a caracterului nou materialist al filozofiei marxiste. Pentru Gramsci materialitatea realității este indubitabilă, dar demonstrarea ideii este fundamental deosebită de aceea proprie materialismului metafizic. După cum este certă afirmarea caracterului materialist al filozofiei marxiste dar el consideră cu îndreptățire că este vorba de un materialism nou, „istoric", radical diferit de interpretarea sa metafizică.

Astfel, în timp ce materialismul metafizic pleacă în afirmarea materialității de la ideea că ea este *un dat exterior, transcendent* societății, ce se impune acesteia, Gramsci consideră că materialitatea poate fi demonstrată numai pe baza practicii sociale, a procesului istoric, deci numai incluzînd societatea ca parte componentă a realității propriu-zise, surprinzînd rolul ei de subiect ce acționează asupra celorlalte domenii ale ei. *Deosebirea este esențială deoarece în primul caz materia și materialitatea sînt afirmate total în afara mediației dintre om și natură, ceea ce face ca ele să nu fie în fond demonstrabile și să aibă caracterul unor aserțiuni de tip teologic, în timp ce în al doilea caz susținerea ideii materialității se bazează pe praxis ca mediație între om și natură, ceea ce o face demonstrabilă, îi imprimă caracter istoric.*

Materialitatea existenței se dezvăluie omului numai prin intermediul activității practicii sociale de transformare a naturii și nu poate fi demonstrată în afara relației determinate dintre societate și natură. Gramsci scrie în acest sens că : „Formularea lui Engels după care materialitatea lumii «este dovedită... printr-o dezvoltare îndelungată și anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii» ar trebui analizată și precizată. Prin știință se înțelege activitatea teoretică sau activitatea practică — experimentală a savanților, sau sinteza celor două activități ? S-ar spune că *în ceea ce realizează activitatea experimentală*

Scanned with OKEN Scanner

a savantului există procesul unitar tipic al realului, care constituie primul model de mediație dialectică între om și natură, celula istorică elementară prin care omul intrînd în raport cu natura, prin intermediul tehnologiei, o cunoaște și o domină... Experiența științifică e prima celulă a noii metode de producție, a noii forme de unire activă a omului cu natura" [17] (subl. ns.). Postularea materialității existenței care nu are ca sistem de referință acțiunea societății asupra naturii, rolul societății de subiect în raport cu natura, îmbracă inevitabil caracter metafizic, extraistoric și transcendental.

Gramsci relevă unitatea dintre istoria umană și cea a naturii ca teren al manifestării unității dintre dialectica socială și aceea a naturii, sugerînd direcția în care trebuie căutat răspunsul privind existența sau inexistența unei dialectici a naturii. Referindu-se la cartea lui Lukács *Istoria și conștiința de clasă* în care sfera dialecticii era restrînsă la aceea a istoriei umane, Gramsci notează : „Poate să nu aibă dreptate și poate să aibă. Dacă afirmația lui presupune un dualism om-natură, nu are dreptate, căci cade într-o concepție despre natură proprie religiei și filozofiei greco-creștine și proprie chiar idealismului, care în realitate nu izbutește să unifice și să pună în raport omul și natura decît în vorbe. Dar dacă istoria omenirii trebuie concepută și ca o istorie a naturii (chiar dacă numai prin intermediul științei), cum poate fi detașată dialectica de natură ?" [18]. Într-adevăr istoria omenirii este posibilă ca proces al transformării naturii datorită faptului că practica socială, dialectica ei pot folosi dialectica naturii, ceea ce nu ar fi de conceput dacă cele două tipuri ale dialecticii nu ar avea unele trăsături identice.

În temeiul aceluiași sistem de referință, a aceluiași unghi de vedere, Gramsci critică pretenția metafizicii idealiste și materialiste de a vorbi în numele unei obiectivități extraistorice și extraumane, a unei obiectivități care ar exista independent de om, de practica socială, de procesul istoric. Ce ar putea să însemne un „punct

---

[17] *Ibidem*, p. 111—112.
[18] *Ibidem*, p. 113—114.

Scanned with OKEN Scanner

de vedere al cosmosului în sine", cine ar putea să decidă asupra unei asemenea obiectivități ? se întreba cu totală îndreptățire Gramsci. Consecvent tezei că numai practica socială și procesul istoric pot să demonstreze materialitatea și obiectivitatea realității Gramsci notează : „Obiectiv înseamnă întotdeauna «obiectiv din punct de vedere uman», ceea ce corespunde exact cu «obiectiv» din punct de vedere istoric, altfel spus «obiectiv» ar însemna în mod «universal subiectiv»". Iar în continuare Gramsci subliniază : „Conceptul de «obiectiv» al materialismului metafizic pare că ar vrea să însemne o obiectivitate care există și în afară de om, dar cînd afirmăm că o realitate ar exista chiar dacă nu ar exista omul, facem o metaforă sau cădem într-o formă de misticism. Noi cunoaștem realitatea numai în raport cu omul și, cum omul e devenire istorică, cum cunoașterea și realitatea sînt o devenire, și obiectivitatea e o devenire etc.". [19]

Acest mod de a pune problema caracterului obiectiv al realității a șocat și i-a atras lui Gramsci reprosul de idealism, constituind, totodată, probabil cauza ocolirii acestui text, a nevalorificării contribuției gramsciene la dezvoltarea filozofiei marxiste.

Reprosul nu este însă întemeiat, chiar dacă textul lui Gramsci este într-o măsură insuficient de univoc și poate da naștere la o *interpretare* echivocă. Astfel, Gramsci pleacă de la *ideea* că procesul cunoașterii, fie el propriu filozofiei sau diferitelor ramuri de științe, este o raportare a subiectului uman la existență, la realitate, exprimă rezultatele obținute prin intermediul acestei raportări. Toate cunoștințele despre realitate sînt produsul relației prin care subiectul uman își apropie spiritual și practic natura. Nu se știe nimic și nu se poate ști nimic în afara *acestei relații*. Este evident o asertiune tautologică că a ști înseamnă a ști din punct de vedere uman, că datele, rezultatele variate ale procesului cunoașterii sînt în funcție directă de existența genului uman și de istoria umană. Însăși forma cristalizării acestor cunoștințe — adică structurile abstracte, conceptele, simbolurile, limbajele

---

[19] *Ibidem*, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

de la cel natural la cele formalizate — este dependentă de om, de facultăţile sale.

De aceea, Gramsci are dreptate să sublinieze că obiectivitatea cunoştinţelor este elaborată în dependenţă de om şi nu de cosmosul în sine, că este o obiectivitate din punct de vedere uman, că ea este un rezultat al activităţii umane, un produs istoric, că ea este o devenire. Aria şi profunzimea datelor privind caracterul obiectiv al realităţii se schimbă în indisolubilă legătură cu deschiderea practicii sociale, cu inserţia ei în dialectica naturii, ceea ce evidenţiază caracterul istoric al obiectivităţii, constituirea ei într-o procesualitate istorică.

Toate acestea nu înseamnă însă în nici un fel negarea primordialităţii genetice a naturii în raport cu existenţa societăţii, a omului. Gramsci acceptă această concluzie prin însăşi situarea sa pe terenul ideii că materialitatea şi obiectivitatea existenţei sînt demonstrate de dezvoltarea filozofiei şi a ştiinţelor, care au pus în evidenţă concluzia amintită.

O anumită ambiguitate rezultă din textul gramscian deoarece nu se precizează ideea că, dincolo de problema obiectivităţii, care este una ce aparţine procesului cunoaşterii şi deci este indisolubil legată de prezenţa omului, există o independenţă ontică a realităţii în raport cu omul, sau pentru a folosi chiar cuvintele lui Gramsci din altă însemnare, că există „ceva real dincolo de aceste cunoştinţe“ [20]. Firește însă că Gramsci are dreptate să noteze că formularea ideii implică existenţa omului, ceea ce el exprimă prin cuvintele că în acest caz ea reprezintă o metaforă sau, dacă e făcută în numele unei forţe neprecizate, transcendentale, constituie o formă de misticism.

Concepţia lui Gramsci în problema obiectivităţii realităţii se deosebeşte esenţial de aceea care consideră că adevărurile obiective sînt independente de om. Astfel, Lenin scrie în *Materialism şi empiriocriticism* : „A fi materialist înseamnă a recunoaşte adevărul obiectiv, care ne este dezvăluit de organele noastre senzoriale. A recunoaşte adevărul obiectiv, adică adevărul care nu de-

---

[20] *Ibidem*, p. 59.

pinde de om și de omenire înseamnă să recunoști într-un mod sau altul adevărul absolut“ [21]. Dacă primul enunț al acestui text admite că obiectivitatea este în funcție de existența omului, întrucît este dezvăluită de organele sale senzoriale — ceea ce este adevărat numai în parte deoarece adevărurile obiective de profunzime nu pot fi descoperite decît prin intermediul abstracțiilor —, cel de-al doilea enunț contrazicîndu-l pe primul, este lipsit de sens pentru că nu există adevăr obiectiv care să nu depindă de procesul cognitiv desfășurat de subiectul uman. În afara omului nu există adevăruri ci doar suportul lor real. Recunoașterea rolului practicii ca temei al stabilirii obiectivității realității, al elaborării adevărurilor obiective confirmă o dată mai mult cele arătate mai sus.

Gramsci opune criteriului obiectivității de a fi independent de existența umană, pe acela de „*universal subiectiv*“, *adică pe acela al unei cunoașteri cu valoare universală, confirmată și viabilă universal,* care se impune societății într-un stadiu determinat al procesului istoric. „Omul cunoaște obiectiv întrucît cunoașterea sa e reală pentru tot genul uman unificat sub raport istoric într-un *sistem* cultural unitar...“ [22]. Criteriul „universal subiectiv“ se referă la cunoașterea reală, la acea cunoaștere care reprezintă instrumentul transformării realității, la cunoașterea științifică. Prin universal subiectiv trebuie înțeles deci subiectivitatea capabilă să se obiectiveze, cunoașterea care poate să se materializeze, să se întruchipeze material în realitate. „Pînă acum, — scrie Gramsci — știința experimentală ne-a oferit terenul pe care o astfel de unitate culturală a atins maximum de extindere ; ea a fost elementul de cunoaștere care a contribuit cel mai mult la unificarea «spiritului», la a-l face să devină mai universal ; ea e subiectivitatea cea mai obiectivată și concret universalizată“ [23].

---

[21] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 14, E.S.P.L.P., București, 1954, p. 123.

[22] A. Gramsci, *Opere alese,* op. cit., p. 111.

[23] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Viziunea gramsciană asupra materialității și obiectivității realității duce în mod firesc la o modalitate specifică de a concepe materia din punct de vedere filozofic. Astfel, spre deosebire de definiția lui Lenin care consideră că „materia este o realitate obiectivă, care ne este dată în senzație etc.“ [24], — definiție tipică pentru interpretarea materiei ca dat exterior ce se impune omului și a cărei deficiență rezultă printre altele din faptul că structura materiei nu este și nu poate fi dată în senzațiile omului —, Gramsci conturează conceptul filozofic de materie pe baza faptului că reprezintă obiectul acțiunii sociale, al practicii sociale, al procesului istoric. „E evident — nota Gramsci — că pentru filozofia praxisului «materia» nu trebuie luată în sensul care rezultă din științele naturii (fizică, chimie, mecanică etc. și aceste sensuri înregistrate și studiate în dezvoltarea lor istorică), nici în sensurile care rezultă din diferitele metafizici materialiste. *Diferitele proprietăți fizice (chimice, mecanice etc.) ale materiei, care în totalitatea lor alcătuiesc materia însăși* (dacă nu cădem într-o concepție a noumenului de tip kantian) *sînt luate în considerație, dar numai în măsura în care devin «element economic» productiv. Materia nu trebuie deci considerată ca atare, ci ca organizată social și istoric pentru producție și, prin urmare, științele naturii trebuie considerate în esență ca o categorie istorică, ca un raport uman.* Ansamblul proprietăților oricărui tip de materialitate a fost oare întotdeauna același ? Istoria științelor tehnice ne dovedește că nu“ [25] (subl. ns.).

Acest mod de a concepe materia reprezintă o inversare radicală de optică, cea gramsciană avînd ca sistem de referință praxisul, acțiunea practicii sociale de pe o treaptă determinată a istoriei asupra unui obiect economic, al unui obiect organizat pentru producție. Materia nu mai este definită ca o realitate exterioară societății, omului, ci ca un obiect asupra căruia societatea, omul, acționează în mod determinat, de-a lungul istoriei umane. Ea nu mai este definită numai ca obiect de contemplare,

---

[24] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, op. cit., p. 137.
[25] A. Gramsci, *Opere alese*, op. cit., p. 126.

Scanned with OKEN Scanner

ci și ca obiect al acțiunii, materialismul istoric integrînd astfel ceea ce Marx a numit latura activă a existenței.

Trebuie remarcat, în sfîrșit, că Gramsci se delimitează radical de interpretarea materialist-mecanicistă a conștiinței. Spre deosebire de teza că existența socială este independentă de conștiința socială el tratează conștiința cu deplin temei ca o componentă indisolubilă și obligatorie a existenței societății, a activității umane. Fără a insista pe larg aici asupra contribuției gramsciene la acest aspect al gîndirii marxiste vom aminti doar că teza independenței existenței sociale de conștiința socială este eronată deoarece ignoră faptul că nu poate exista economie fără cultură întrucît pe de o parte mijloacele de producție sînt create pe baza cunoașterii, iar pe de altă parte ele sînt puse în funcție de forța de muncă numai ca urmare a instruirii sale adecvate.

Cu deplină îndreptățire Gramsci scrie că nu poate exista „economie fără cultură, activitate practică fără inteligență și viceversa“ [26], pentru ca în altă parte să releve că „...nu este adevărat că marxismul „«separă» structura de suprastructură cînd, dimpotrivă, concepe dezvoltarea lor ca fiind intim legată și, în mod necesar, interrelativă și reciprocă“ [27].

Din toate acestea se poate observa felul în care Gramsci dezvăluie originalitatea specifică a filozofiei marxiste printr-o distanțare critică constantă de varianta sa materialist-metafizică, prin urmărirea consecventă a liniilor directoare ce se degajă din principiul său monist. El critică chiar și limbajul încetățenit de varianta materialist-metafizică cerînd revenirea la limbajul lui Marx care exprima adecvat particularitățile concepției sale filozofice.

În lumina analizei și distanțării critice a ideilor originale ale filozofiei marxiste de acelea ale variantei sale metafizice, Gramsci ajunge la concluzia pe deplin justificată că sarcina primordială a filozofiei marxiste în

---

[26] *Ibidem*, p. 55.

[27] A. Gramsci, *Scrieri alese*, Editura Univers, București, 1973, p. 200.

Scanned with OKEN Scanner

secolul nostru continuă să fie aceea fixată de Marx în *Tezele asupra lui Feuerbach*, a elaborării unei noi sinteze culturale filozofice. El arată astfel că în secolul al XX-lea continuă să se reproducă „încă poziția reciproc unilaterală, criticată în prima teză asupra lui Feuerbach, a materialismului și idealismului și ca și atunci — cu toate că ne aflăm într-un moment superior — e necesară sinteza într-un moment de dezvoltare superioară a filozofiei praxisului“ [28].

În timp ce varianta materialist metafizică corectată parțial de dialectică a favorizat împrumutarea eclectică a unor concepte aparținînd unor curente nemarxiste, Gramsci pledează pentru ideea că *filozofia marxistă își este suficientă* ei însăși, pentru elaborarea și dezvoltarea unui aparat conceptual specific. „*Ortodoxia* — scrie Gramsci — *nu trebuie căutată în cutare sau cutare dintre adepții filozofiei praxisului, în cutare sau cutare tendință legată de curente străine de doctrina originală, ci în conceptul fundamental, după care filozofia praxisului «își e suficientă sieși» conține în ea toute elementele fundamentale pentru a construi nu numai o concepție despre lume totală, o filozofie și o teorie totală a științelor*, ci și pentru a da viață unei organizații practice integrale a societății, adică pentru a deveni o civilizație totală și integrală“ [29] (subl. ns.). Trebuie recunoscut că dezvoltarea filozofiei marxiste, în ceea ce are ea mai profund original, așteaptă încă în numeroase planuri să fie elaborată.

Meritul lui Gramsci în istoria filozofiei marxiste este cu atît mai mare cu cît el a descifrat originalitatea acesteia numai pe baza unor opere ale lui Marx, altele deosebit de importante în această privință ca *Manuscrise economico-filozofice din 1844* și *Ideologia germană*, nefiindu-i accesibile. Se știe că tocmai în aceste lucrări există texte de referință fundamentale pentru a înțelege noua sinteză filozofică elaborată de Marx. Pe baza unor texte relativ restrînse și nu întotdeauna explicate, Gram-

---

[28] A. Gramsci, *Opere alese*, op. cit., p. 84.
[29] *Ibidem*, p. 123.

Scanned with OKEN Scanner

sci a surprins logica filozofiei marxiste, a sistemului ei de referință (a principiului ei monist) ceea ce i-a permis să facă deosebire între elementele originale noi și altele de inerție în opera lui Marx și Engels. Prin aceasta, Gramsci aduce o contribuție importantă la dezvoltarea tentativei lui Marx de a *construi* o nouă sinteză filozofică și culturală.

Scanned with OKEN Scanner

VIRTUȚILE DIALOGULUI FILOZOFIC

Dialogul filozofiei marxiste cu alte curente de idei din trecut sau contemporane cu propria sa evoluție constituie o particularitate a dezvoltării și afirmării sale sub raport cognitiv, axiologic și social. Filozofia marxistă a apărut și s-a închegat într-un spațiu spiritual profund eterogen, traversat de o diversitate de curente privind existența umană și istoria ei, valorile lor fundamentale. În aceste condiții dialogul marxismului cu alte direcții ideologice era obligatoriu pentru lărgirea ariei sale de cunoaștere, validarea soluțiilor ce le oferea ca și pentru extinderea influenței sale sociale. Închiderea în sine a fost întotdeauna o sursă de sterilitate și mortificare pentru filozofia marxistă, în timp ce deschiderea sa spre praxis a presupus dialogul cu toate formele culturii și, evident, în primul rînd, cu cele filozofice.

Semnificativ în acest sens este și faptul că afirmarea socială a filozofiei marxiste nu poate fi fecundă prin mijloace autoritare, tentativele de acest fel soldîndu-se, în fapt, cu rezistența față de ideile și valorile sale specifice, cu involuția rezonanței sale. Calea ei fertilă de pătrundere în aria unei culturi determinate de cucerire, în cadrul acesteia, a hegemoniei, este aceea a schimbului și confruntării de idei, a incubării sale prin superioritatea argumentelor teoretice, a valorilor specifice.

Dialogul filozofic îl considerăm a fi o formă de înfruntare între diferite curente de idei ce se intersectează într-un timp istoric, determinat, care răspund diferențiat unor întrebări identice ale epocii, ale culturii sale. În această optică confruntarea dintre filozofia marxistă cu

Scanned with OKEN Scanner

alte curente nu se reduce la compararea unor idei, concepte și valori, la descoperirea punctelor de contact și a liniilor de ruptură, ci presupune mai mult decît atît, și anume, stabilirea viabilității unora sau altora dintre ideile și valorile aflate în dispută, făcînd apel la formele praxisului, la istoricitatea lor. Fiecare filozofie are o legitimitate social-istorică și ideologică determinată, dar nu toate au o îndreptățire cognitivă și axiologică identică.

Dacă dialogul filozofiei marxiste apare, deci, ca o particularitate a dialecticii dezvoltării și afirmării acesteia, în interiorul unui cîmp cultural determinat, problema ce se pune cu acuitate este aceea a criteriilor desfășurării lui. Experiența de pînă astăzi evidențiază atît tendința ca prin dialog să se înțeleagă ștergerea granițelor dintre filozofia marxistă și alte curente filozofice, cît și aceea de a le privi pe acestea din urmă doar ca aberații sau erori lipsite de orice semnificație spirituală reală.

Un prim criteriu al dialogului îl considerăm a fi conștiința de sine a filozofiei marxiste, a originalității sale specifice, a delimitării sale de alte curente filozofice. Această originalitate nu se rezumă însă, cum se crede frecvent, la îmbinarea cîtorva idei și concepte, cunoscute ca aparținînd tradițional marxismului, ci constă în determinația sa primordială *de a fi transformat și inovat sistemul de referință al filozofiei, însuși modul de a o concepe ca expresie a spiritului,* structurile sale abstracte. Cu alte cuvinte este vorba de a surprinde originalitatea filozofiei marxiste, în ceea ce Gramsci a denumit, „...conceptul fundamental, după care filozofia praxisului «își e suficientă sieși», conține în ea toate elementele fundamentale pentru a construi nu numai o concepție despre lume totală și integrală, o filozofie și o teorie totală a științelor naturii, ci și pentru a da viață unei organizații practice integrale a societății, adică pentru a deveni o civilizație totală și integrală“ [1].

---

[1] A. Gramsci, *Opere alese*, Editura politică, București, 1969, p. 123.

Aceste rînduri gramsciene nu sînt nici pe departe prezumțioase, exprimînd limpede ideea rupturii ireversibile pe care a realizat-o filozofia marxistă în spațiul filozofiei, a problematicii sale, a aparatului său conceptual, ruptură ce o delimitează net și radical de celelalte curente, anterioare ei sau paralele cu afirmarea sa. „Pe plan teoretic, — continuă Gramsci — filozofia praxisului nu se confundă și nu se reduce la nici o altă filozofie ; ea nu e originală numai în măsura în care depășește filozofiile precedente, dar mai ales întrucît deschide un drum complet nou, adică înnoiește de la început pînă la sfîrșit modul de a concepe însăși filozofia.“ [2] Gramsci opune originalitatea marxismului, astfel înțeleasă, acelei interpretări care o restrînge doar la o *împletire nouă* a unor *vechi* idei filozofice, considerîndu-l, cu temei, pe Plehanov unul dintre exponenții acesteia, devenită dealtfel dominantă în receptarea filozofiei lui Marx în secolul nostru.

Rezultă astfel o concluzie de primă importanță pentru derularea dialogului, și anume că „filozofia praxisului n-are nevoie de proptele eterogene...“ [3]. Cu alte cuvinte conștiința originalității filozofiei marxiste, a delimitării sale de alte curente înseamnă implicit refuzul introducerii în cadrul ei a unor puncte de vedere, concepte și criterii nespecifice, împrumutate, care-i pot altera articulația tipică, o pot face eclectică.

Nu devine, într-o asemenea perspectivă, dialogul filozofic imposibil, unilateral ? Cîtuși de puțin dacă el nu este conceput ca un amestec de idei variate, ca altoirea lor arbitrară, ci ca un instrument al dezvoltării structurii de idei a filozofiei marxiste, al aprofundării răspunsurilor pe care ea însăși le dă multitudinii de întrebări ale praxisului. Dialogul marxismului cu alte filozofii constituie un filtru de receptare a unor îndoieli, interogații și ipoteze prin a căror analiză trebuie dovedită, de fiecare dată, validitatea ideilor sale proprii.

Un al doilea criteriu al dialogului ne apare a fi considerarea diferitelor curente ca expresii spirituale ale

---

[2] *Ibidem*, p. 125.
[3] *Ibidem*, p. 124.

unor subiecți sociali determinați, ale unor situații istorice, ale unor reacții sociale de o deschidere sau alta și nu ca simple erori, ca produse lipsite de sens, aberante. „A considera — scria Gramsci — întreg trecutul filozofic ca un delir și o nebunie nu e numai o eroare datorată unei concepții antiistorice... ci reprezentînd și un adevărat reziduu de metafizică, căci ea presupune o gîndire dogmatică valabilă în toate vremurile și în toate țările, după măsura căreia se judecă întregul trecut. Antiistorismul metodic nu e altceva decît metafizica.“ [4] Descoperirea modalității singulare în care o operă filozofică este expresia spirituală a unui subiect social, într-un moment al istoriei, reprezintă pentru filozofia marxistă *cerința* cunoașterii și înțelegerii acesteia, calea sesizării fizionomiei sale caracteristice. Ea trebuie aplicată inclusiv pentru cercetarea acelor poziții ideologice profund opace și lipsite de obiectivitate față de filozofia marxistă, de felul „noilor filozofi“, care-i atribuie idei și intenții total arbitrare.

Aceasta este totodată calea pentru studierea unei opere ca *totalitate*, ceea ce presupune nu inventarul elementelor ei, ci distincția între laitmotivele ei, ideile-structură, și cele accidentale sau conjuncturale, fără ca să li se conteste, astfel, acestora din urmă, semnificația lor subiectivă (pentru evoluția creatorului) și obiectivă (pentru analiza operei).

Cunoașterea unei opere ca totalitate ne conduce la *un al treilea criteriu al dialogului filozofic*, cel al studierii ei din interior. El a fost formulat în contrast cu modalitatea dogmatică a înțelegerii dialogului cu alte curente și opere filozofice ca simpla lor etichetare și încadrare ideologică.

Cu toată semnificația sa antidogmatică acest criteriu trebuie conturat cu mai multă rigoare pentru a nu genera interpretări ambigue. Dacă este cu totul legitimă și științifică studierea oricărei lucrări ca expresie spirituală, ca produs al unei filiații determinate de idei, urmărindu-se dezvăluirea logicii sale interne, a mesajului ei cognitiv și axiologic, aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin

---

4. *Ibidem*, p. 114

Scanned with OKEN Scanner

și acceptarea ei sau refuzul judecării, a aprecierii ei, așa cum rezultă uneori din invocarea acestui ciriteriu.

Respingerea hotărîtă a formulelor rigide și în fond scolastice de valorizare a lucrărilor filozofice nemarxiste, nu poate *ocoli* faptul că orice lucrare este structurată pe baza unor idei și concepte, a unor valori specifice epocii istorice date. În acest sens, analiza științifică a unei lucrări privită din interiorul ei, vizînd surprinderea articulațiilor ei, nu poate evita determinarea caracterului materialist sau spiritualist al acesteia, încărcătura ei cognitivă sau speculativă, deschiderea ei față de anumite valori, care nu sînt simple clișee dogmatice, ci repere autentice ce fixează tendințe istorice ale dezvoltării gîndirii filozofice.

Firește nu poate fi acceptată o valorizare fundată pe un singur criteriu, care nu dezvăluie contradicțiile unei lucrări sau, curent, nu iau în considerare evoluția unui gînditor. Din acest punct de vedere este simplistă valorizarea unei lucrări, pe baza folosirii numai a două concepte, acelea de materialism sau idealism filozofic, ea fiind, de regulă, de o diversitate cromatică mult mai largă și ca atare incompatibilă cu reducția ei la alb-negru. Este cunoscut, de pildă, că idealismul a avut în diferite perioade istorice și culturale importante contribuții la dezvoltarea cunoașterii, elaborarea unor concepte, a unor intuiții, la exploatarea fenomenologiei spiritului, la formularea unor valori filozofice și etice umaniste etc. De aceea situarea unei lucrări în planul spiritualismului nu este prin ea însăși edificatoare, fiind absolut necesară raportarea ei la celelalte elemente ce le include, descoperirea rolului ei în stimularea cunoașterii sau în blocarea ei, în conturarea unei noi idei sau direcție de reflecție, în proliferarea alienării spirituale etc. Astfel, referindu-ne doar la un singur aspect al problemei, între filozofia idealistă a istoriei din secolul trecut și aceea din secolul nostru există o mare deosebire, valențele sale cognitive micșorîndu-se considerabil ca urmare a punerii în evidență de către filozofia marxistă a variabilelor existenței sociale, a relațiilor dintre ele, care au devenit adevăruri verificabile.

Scanned with OKEN Scanner

După cum calificarea unei lucrări drept materialistă nu presupune deloc identificarea ei cu deschiderea cognitivă, cu propagarea valorilor progresiste. Materialismul metafizic din secolul al XX-lea a putut juca adesea un rol frenator al procesului cunoașterii, unul deformator în acțiunea socială. (Simpla nuanțare a limbajului prin utilizarea unor expresii ca „benign", „malign", nu contribuie la aprecierea reală a unei lucrări filozofice, nu aduc un spor de cunoaștere a acesteia.)

Două exemple din istoria filozofiei marxiste ne apar semnificative din punctul de vedere al dialogului cu opere aparținînd altor curente. Primul este dialogul lui Marx cu opera lui Hegel. Analiza întreprinsă de Marx a surprins articulația gîndirii hegeliene, „nucleul ei rațional" și magma speculativă, filtrează în ontologia sa spiritualistă elemente ale dialecticii realității, degajă valențele reale ale criticii hegeliene făcută materialismului metafizic. Mai presus de orice, însă, în acest dialog al gîndirii lui Marx cu aceea a predecesorului său, este descifrarea sensului profund al tentativei lui Hegel de a depăși limitele materialismului și spiritualismului de pînă atunci, acelea bazate pe polaritatea dintre spirit și materie, dintre subiect și obiect ; tentativa a eșuat datorită abordării ei de pe premisele aceluiași spiritualism absolutizant.

Marx reia problema și o rezolvă punînd în centrul gîndirii sale filozofice ontologia socială, relația dintre societate ca subiect și natură ca obiect, evidențiind caracterul existenței sociale de a fi unitatea indisolubilă dintre materie și spirit. Problema raportului dintre materie și spirit nu este la o analiză atentă decît o formă unilaterală și neadecvată a abstractizării relației dintre subiectul social — ce include spiritul ca o determinație fundamentală — și natură, realitatea înconjurătoare. În acest fel marxismul elaborează — într-o formă ce nu poate fi degajată decît la o lectură științifică, exegetică — un nou mod de a concepe filozofia, un nou sistem de referință al ei, de unde provine și originalitatea sa funciară, ireductibilă.

Scanned with OKEN Scanner

Prin dialogul său cu filozofia hegeliană Marx îi dezvăluie deschiderea și rolul istoric, dar n-o acceptă ca atare, ci doar ca punct de plecare, ca sursă problematică.

Cel de-al doilea exemplu semnificativ de dialog din istoria filozofiei marxiste îl reprezintă cel purtat de A. Gramsci cu opera lui B. Croce. Aflată inițial sub influența pregnantă și declarată a lui Croce cristalizarea gîndirii gramsciene s-a produs printr-o delimitare critică de croceanism, prin dezvăluirea articulației acesteia ca filozofie idealist-speculativă, dar și ascuțișul ei antipozitivist, principala ei trăsătură dialectică, istoricismul. Analiza nuanțată pe care o întreprinde Gramsci situează opera lui Croce în societatea italiană dar și în raport cu marxismul, relevînd atît rolul ei în desprovincializarea culturii naționale italiene, cît și particularitatea ei de a fi „...retradus în limbaj speculativ achizițiile progresiste ale marxismului și în această retraducere se află tot ce este mai bun din gîndirea sa“ [5]. Pentru a înțelege la justa valoare această apreciere trebuie amintit faptul că inițial Croce s-a vrut un gînditor ce „revizuia“ marxismul, pentru ca ulterior să proclame „moartea“ marxismului.

Subliniind însemnătatea istoricismului în gîndirea croceană Gramsci despoaie ideea de pretenția ei obiectivă și aparenta ei imparțialitate, luminînd implicațiile sale ideologice. În acest sens Gramsci nota : „Istoricismul lui Croce n-ar fi... altceva decît o formă de moderatism politic... În limbaj modern, această concepție se numește reformism“ [6].

Concluzia cea mai importantă ce se degajă din dialogul Gramsci-Croce o considerăm a fi aceea că analiza oricărui curent contemporan implică studierea relației acestuia cu marxismul, gradul de cunoaștere sau necunoaștere a ideilor marxiste, de prezentare obiectivă sau deformată a lor. Această cerință rezultă din faptul că, începînd din a doua jumătate a secolului trecut, marxismul reprezintă un dat obiectiv al culturii și al practicii sociale, care a influențat direct sau indirect, prin pre-

[5] A. Gramsci, *Scrieri alese*, Editura Univers, București, 1973, p. 203.

[6] *Ibidem*, p. 187.

Scanned with OKEN Scanner

luare explicită, dar cel mai adesea implicită, sau prin contestare și adversitate, fizionomia celor mai importante direcții ideologice ale timpului.

Departe de a fi o modalitate de diluare a fizionomiei specifice a marxismului, de eterogenizare a acestuia, dialogul lui cu alte curente este mijlocul dezvoltării și aprofundării valențelor sale cognitive și axiologice, ramificării argumentelor sale. Erorile dogmatismului nu pot fi corectate prin erori la fel de grave dar de sens contrar.

*

Ca particularitate a afirmării și dezvoltării marxismului, dialogul include și schimbul de idei, controversele din interiorul lui. Îmbrățișînd o arie tematică de mare diversitate, dialogul din interiorul filozofiei marxiste — la o cărui desfășurare aduce o contribuție crescîndă și filozofia din țara noastră — constituie calea reapropierii de sursele sale primare ca și a deschiderii spre varietatea formelor praxisului. El se dovedește a fi un instrument principal prin care filozofia marxistă recuperează rămînerea în urmă și sclerozarea provocate de dogmatism, depășește sechelele acestuia.

Din multitudinea de aspecte pe care le cuprinde dialogul interior ne oprim în aceste însemnări doar asupra cîtorva.

Un prim aspect se referă la studierea științifică a drumului istoric parcurs de filozofia marxistă. Actualitatea deosebită a problemei rezultă, printre altele, din faptul că reînnoirea contemporană a marxismului este indisolubil legată de cunoașterea și înțelegerea științifică a istoriei sale, a patrimoniului său de idei și valori, a obstacolelor întîmpinate, a ocolurilor făcute și a erorilor comise. Aceasta este cu atît mai valabil cu cît fiecare treaptă a istoriei gîndirii marxiste a fost dependentă de un cadru social-politic și cultural ce și-a *imprimat amprenta asupra teoriei,* dar a fost, totodată, o sursă a acțiunii practice, politice, a clasei muncitoare, a forțelor progresiste.

Caracterul determinant al condițiilor istorice asupra evoluției teoriei nu anulează. cîtuși de puțin, problema

adevărului ideilor sale, a validității lor pentru epoca dată, dar și a valorii lor cognitive universale. Dacă este adevărat că deformările stalinismului nu au fost determinate, în mod primordial, de un izvor teoretic, ele au fost strîns legate de interpretarea mecanicistă, fatalistă și pragmatică a teoriei, de desconsiderarea ei ca instrument al cunoașterii sociale, de vulgarizarea ei pînă la denaturare.

De aceea sînt acut necesare studii de istoria filozofiei marxiste lipsite de prejudecăți, de ierarhii nefundate obiectiv, ca aceea dintre popularizatori și teoreticieni, de tentația inerției de a subaprecia (și chiar de a ignora) contribuții teoretice fundamentale, nevalorizate adecvat în trecut, dintr-o cauză sau alta. Nu simpatia pentru un gînditor sau altul poate fi hotărîtoare pentru stabilirea rolului său în istoria marxismului, nici „tehnica" citatelor prin care chipurile se poate dovedi orice punct de vedere și nici reprezentările tradiționale nefundate pe o analiză critică. Există un criteriu obiectiv pentru elucidarea valorii diferiților exponenți ai filozofiei marxiste, *acela al receptării originalității acesteia și a dezvoltării sale*. El poate fi aplicat cu mijloace obiective.

Pa baza acestui criteriu, o privire retrospectivă asupra istoriei filozofiei marxiste relevă că, datorită unui ansamblu de împrejurări, multe din ideile sale originare n-au fost surprinse în originalitatea lor specifică. Ele au suferit, începînd cu urmașii imediați ai lui Marx și Engels, o reducție explicită sau implicită la ideile altor curente, au fost supuse unor tentative de combinare a lor cu alte curente. Așa cum observă Gramsci aceste încercări au fost provocate, printre altele, de „complexul" generat de înțelegerea *restrictivă a materialismului istoric doar ca „simplă" interpretare a istoriei*, de preocuparea de a-l dezvolta ca oricare altă „filozofie generală".

O primă tentativă a fost întreprinsă de Bernstein, ulterior continuată de Adler, de a uni ideile materialismului istoric cu kantianismul ; deși nu de mare rezonanță, ea a lăsat urme într-o parte a mișcării social-democrate din secolul al XX-lea.

Scanned with OKEN Scanner

O altă încercare, de data aceasta cu un ecou de lungă durată, a fost inițiată de Plehanov care a implîntat ideile materialismului istoric — înțeles numai ca filozofie a istoriei — pe trunchiul materialismului premarxist și a dialecticii hegeliene. Pentru Plehanov între materialismul metafizic și cel al lui Marx n-ar fi nici o deosebire fundamentală, ambele concepînd monismul lor ca rezultînd din afirmarea rolului primordial al materiei în raport cu spiritul.

Această optică nu se confirmă la o exegeză atentă a lucrărilor *Teze asupra lui Feuerbach, Sfînta familie, Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane,* cunoscute de Plehanov. În fapt, așa cum am arătat în paginile anterioare, Marx a elaborat un *nou monism* ce are ca placă turnantă praxisul uman, văzut ca instrument al reconstituirii și determinării obiectivității realității, existenței. Materialismul lui Marx se întemeiază, după propria sa expresie, pe „omenirea socializată", ceea ce face ca el să nu fie reductibil la materialismul anterior, iar dialectica sa să fie diferită de cea hegeliană.

Combinarea hibridă a ideilor materialismului istoric cu acelea ale materialismului metafizic a dat naștere interpretării pozitiviste și naturaliste a marxismului. Ea a lăsat urme adînci, în secolul nostru, în activitatea teoretică și social-politică ; datorită unor circumstanțe variate a ajuns să fie, de regulă, confundată cu filonul original al filozofiei marxiste, imprimîndu-se asupra tratării a numeroase idei și concepte. Totodată prin economismul și mecanicismul ei și-a pus pecetea asupra acțiunii sociale.

Lenin s-a delimitat de consecințele mecaniciste și fataliste ale interpretării pozitiviste, dar nu printr-o contribuție nemijlocit filozofică, prin critica ei conceptuală, ci prin elementele înnoitoare pe care le-a dezvoltat în domeniul teoriei socialiste. Gramsci remarca, în acest sens, cu îndreptățire, că cea mai importantă contribuție filozofică a lui Lenin o reprezintă teoria hegemoniei clasei muncitoare.

Critica orientării pozitiviste a marxismului este făcută de Gramsci, care, continuînd gîndirea lui Labriola, reconstituie fizionomia originală a filozofiei marxiste. În

Scanned with OKEN Scanner

centrul viziunii gramsciene este ideea că filozofia marxistă are la bază un monism specific, cel al activității umane, înțeleasă ca identitatea contrariilor dintre materie și spirit, indisolubil legată de o materie istoricizată, de o natură transformată. Pe acest temei Gramsci concepe determinismul social ca articularea indestructibilă dintre determinarea obiectivă și cea subiectivă a acțiunii sociale, relevă participarea conștiinței la toate manifestările existenței sociale, teză pivot pentru întreaga sa gîndire politică. Gîndirea gramsciană produce *o spărtură* în interpretarea pozitivistă a marxismului, dezvăluie caracterul apocrif al acesteia.

În aceeași ordine de idei trebuie subliniată contribuția lui G. Lukács la dezvoltarea filozofiei marxiste a secolului nostru, ce se situează, începînd cu lucrarea sa de tinerețe *Istoria și conștiința de clasă* și terminînd cu ultima sa carte *Ontologia existenței sociale,* în efortul de readucere la suprafață a trăsăturilor autentice ale filozofiei marxiste și de delimitare a ei de orientarea sa economistă și mecanicistă. Surprinzînd, încă, în prima dintre aceste lucrări ipostaza societății de subiect și de obiect al propriei sale funcționări și dezvoltări, Lukács cercetează, pe larg, în cea din urmă cîteva dintre particularitățile ontologiei filozofiei marxiste. Una dintre ele este, printre altele, conceperea existenței sociale ca un complex al realității ce se întemeiază pe unitatea dintre cauzalitatea obiectivă și finalitatea instituită de acțiunea umană.

O altă problemă ce constituie obiectul unor vii dezbateri, în cadrul filozofiei marxiste, este aceea a determinismului social. Acest domeniu teoretic a fost terenul unor grave simplificări și vulgarizări, ca urmare a influenței economismului și a mecanicismului, fiind totodată instrumentul cunoașterii acțiunii sociale în diversitatea formelor sale. De aici rezultă însemnătatea studierii și dezvoltării critice a conceptelor și ideilor sale specifice.

Cunoașterea dialecticii sociale, în complexitatea formelor sale de manifestare, este strîns legată de deslușirea determinațiilor existenței sociale, a relațiilor dintre ele. O contribuție hotărîtoare a marxismului la lărgirea orizontului cognitiv al omenirii rezidă tocmai în faptul

Scanned with OKEN Scanner

că a pus în evidență — pe baza unei multitudini de fapte și studii — determinația existenței sociale, a societății, de a fi un *ansamblu de relații sociale diferențiate, un ansamblu care-și autoproduce propria sa realitate*, ce nu ființează ca un produs natural.

Aceasta este particularitatea societății de a fi *subiect*, ce implică activitatea ei de transformare a naturii, de umanizare a ei, de organizare și reglementare a propriilor sale relații, de creare a diversității formelor de comunicare spirituală. Autoproducerea de către societate a propriei sale realități presupune coexistența simultană a activității productive, transformatoare cu aceea spirituală, fără de care cea dintîi nu se poate manifesta. Altfel spus ea presupune existența unor subansambluri de relații ce se completează funcțional reciproc. Rolul de subiect este o trăsătură obiectivă a societății ca sistem global, ca totalitate, și nu a unui sistem parțial din cadrul ei.

De aceea, existența socială nu poate fi redusă la condițiile ei materiale, la relațiile economice. Din faptul amintit rezultă de asemenea că spiritul nu este un fenomen secundar, ci unul codeterminant al oricărei manifestări sociale. Aceasta nu anulează însă situația că spiritul este numai un atribut al existenței sociale, este determinat de funcționarea societății — idee exprimată, în fond, în textul lui Marx că existența socială determină conștiința socială.

Cea de-a doua determinație a societății, pusă în evidență de filozofia marxistă, relevă ipostaza ei de obiect; societatea nu este numai *subiectul ci și obiectul* funcționării și dezvoltării sale. În cartea *Reflecții asupra filozofiei marxiste* scriam în acest sens că societatea „... este și obiectul dialecticii sale, deoarece activitatea sa are caracter determinat, deoarece suferă urmările acțiunii sociale, a istoriei anterioare“ (p. 61). Orice societate este atît opera funcționării sale pe o treaptă dată a istoriei, cît și un produs al acesteia, un obiect al ei.

Din dubla ipostază a existenței sociale decurge complexitatea ei ca sistem al realității obiective, faptul că ea include pe lîngă componente materiale, altele material-spirituale și altele spirituale, decurge, de aseme-

nea, că dialectica socială este manifestarea unității între activitățile transformatoare și acelea spirituale, este rezultatul intersecției funcționării tuturor sistemelor parțiale, fără excepție, ale societății date. Sînt închise, astfel, izvoarele recidivei economiste și mecaniciste.

În dezbaterile asupra determinismului social apare frecvent neînțelegerea relației dintre caracterul lui obiectiv și existența oamenilor. Formele profund dezumanizante ale manifestării determinismului social în trecutul mai îndepărtat dar și în cel mai apropiat al secolului nostru i-a făcut pe destui gînditori ai veacului să protesteze împotriva istoriei, să conteste determinismul în numele unor valori umaniste. Firește că aceste proteste, cu toată generozitatea lor, rămîn expresii ale unei spiritualități mitice și himerice. Mai mult, ele pot avea și consecințe alienante, deoarece nu stimulează energiile intelectuale și sociale pentru cunoașterea și stăpînirea procesului istoric.

Determinismul istoriei este indiferent față de existența indivizilor și de aceea s-a putut și se poate manifesta în forme dezumanizante. Acțiunea determinismului social poate fi umanizată prin cunoașterea lui, luarea lui în stăpînire și corelarea lui cu respectarea valorilor umaniste. Erorile comise în acest plan nu dezmint cîtuși de puțin posibilitatea enunțată, ci pun problema adîncirii ariei de cunoaștere a determinismului și a adecvării practicii sociale cerințelor umanizării formelor lui de manifestare.

O problemă ce revine mereu în atenția dialogului din interiorul filozofiei marxiste, ultima la care ne referim în aceste însemnări, este aceea a ideologiei. Ea ocupă de două decenii avanscena dezbaterilor din cadrul marxismului, fiind strîns legată de procesul reînnoirii lui contemporane, de delimitarea potențialului său cognitiv de erorile dogmatismului, ale falsei cunoașteri.

Dezbaterea are în vedere interpretarea conceptului și — dincolo de el — al fenomenului ideologiei. Reducerea ei însă la o simplă discuție privind opțiunea pentru accepția inițială a termenului de ideologie, ca falsă cunoaștere, sau pentru aceea ulterioară, de ansamblu al formelor de conștientizare a unui grup social, îi imprimă

Scanned with OKEN Scanner

o tentă artificială. Problema constă în a surprinde articulația reală a fenomenului, diversitatea lui istorico-socială, structurile sale specifice. Ea nu poate fi, desigur, rezolvată, decît pe baza studiului faptelor, a analizei funcțiilor variate ale ideologiei, a relației sale cu știința. Acesta este un criteriu obligatoriu al investigării fenomenului deoarece valorile oricărei ideologii s-au vrut și se vor *adevăruri*.

În lumina reperelor enunțate credem că se poate afirma : a) ideologiile, ca totalitatea formelor de conștientizare a unui grup social, au un caracter diferențiat nu numai prin interesele ce le exprimă, prin valorile ce le conturează, ci și prin structurile lor abstracte, a relației lor cu cunoașterea științifică ; b) ideologiile tuturor grupurilor sociale — cu excepția aceleia a clasei muncitoare bazată pe marxism — n-au oferit și nu oferă o conștiință fundată pe cunoașterea reală, și cu atît mai puțin deplină, a poziției lor obiective, a determinismului istoric și al orînduirii date. Aceste ideologii nu se întemeiază pe criteriile cunoașterii, ale stabilirii adevărului științific, ci vizează doar să omogenizeze voința grupului, să asigure unitatea lui de acțiune, eficiența acesteia. De aceea ele sînt *conștiințe fals cognitive* — ceea ce nu înseamnă subaprecierea rolului lor social, ci doar evidențierea relației lor specifice cu știința. Criteriul lor de constituire este unul *pragmatic și nu unul cognitiv* ; c) o relație cu totul deosebită există între ideologia socialistă marxistă și cunoașterea științifică. Conștiința socialistă marxistă a proletariatului se formează numai pe baza unui teren de cunoaștere științifică, în temeiul ei. Fără aceasta proletariatul nu poate să conștientizeze poziția sa în raport cu a celorlalte clase ale capitalismului, nu poate formula interesele sale reale, scopurile și mijloacele acțiunii sale adecvate. De aceea criteriul de constituire al conștiinței socialiste marxiste este unul *cognitiv, al stabilirii adevărului științific*, deosebindu-se de cel pragmatic. Dar din această situație nu decurge că marxismul și ideologia făurită pe terenul său sînt imune de la sine împotriva falsei cunoașteri, fapt evidențiat de experiența social-democrației Internaționalei a II-a și de aceea a dogmatismului nu prea îndepărtat, constituit în cadrul

Scanned with OKEN Scanner

Internaționalei a III-a, dar menținut și după autodizolvarea ei.

Din toate acestea se degajă marea complexitate a fenomenului ideologiei a cărei tratare științifică nu poate fi atinsă prin stabilirea unilineară a dimensiunii sale, ci implică reliefarea contradicțiilor sale interne și a oscilațiilor din dinamica sa. Se poate constata, de asemenea, că în abordarea fenomenului ideologiei trebuie avute în vedere ambele accepții ale termenului, că o definire contemporană a conceptului le presupune în egală măsură.

Dialogul actual din interiorul filozofiei marxiste relevă că fertilitatea lui depinde de dezbaterea problemelor sale deschise, de modul în care-și propune să verifice validitatea conceptelor și ideilor sale, să rezolve în temeiul lor cele mai spinoase întrebări ale praxisului, să extindă aria sa explicativă. El ne apare a fi nu o polemică de dragul polemicii, ci o discuție, întemeiată pe cercetarea fenomenelor, ce nu se reduce la o simplă repetare a unor idei și formule cunoscute. În această perspectivă dialogul reprezintă o verigă a procesului de perfecționare a cunoașterii filozofice, de cizelare a ideilor sale.

Scanned with OKEN Scanner

O DEZBATERE ACTUALĂ ÎN CULTURA POLITICĂ MARXISTĂ

În cadrul culturii marxiste studierea problemei puterii a ocupat de la începuturile ei un loc central. Fără cunoașterea științifică a determinațiilor și a determinismului puterii în societatea capitalistă nu era posibilă explicarea teoretică a dialecticii acesteia, dar nici deslușirea prospectivă a fizionomiei societății socialiste. După cum nu era posibilă elaborarea liniilor directoare ale unei strategii revoluționare a clasei muncitoare și a celorlalte categorii sociale muncitoare.

Jaloanele teoriei puterii formulate de creatorii marxismului, prelungirea lor în gîndirea lui Lenin, au constituit premise ale deschiderii procesului revoluționar, ale tranziției la făurirea societății socialiste într-un număr însemnat de țări.

În perioada postbelică această teorie este confruntată cu aspecte noi ale practicii sociale atît în aria capitalismului, cît și în aceea a societăților de tranziție la socialism. Printre aceste aspecte trebuie menționate rezervele politice ale capitalismului de a supraviețui și depăși fenomenele de instabilitate și criză ce au urmat războiului, ca și anumite momente critice din deceniul al 7-lea și al 8-lea.

Pe de altă parte, s-a putut constata de-a lungul construirii noilor societăți istorice că funcționarea relațiilor politice a putut deveni un teren de acumulare a unor contradicții, tensiuni și fenomene de criză manifestate cu intensități variate în diferite țări.

Cel mai adesea aceste ipostaze noi ale problematicii puterii au fost abordate în literatura marxistă postbelică

printr-un demers prevalent pragmatic și numai rareori în cadrul unuia teoretico-conceptual. Or, numai analiza conceptuală poate desprinde elementul accidental, conjunctural — care ocupă în politică un rol major — de cel invariant, definitoriu, poate dezvălui structura și resorturile fenomenelor, direcția evoluției lor, din amalgamul fluxului evenimențial.

De aici reapariția în actualitatea gîndirii marxiste a teoriei puterii politice, rediscutarea tezelor ei primare, a valențelor explicative și a validității lor, care a căpătat proporția unei controverse de mare interes științific.

*

Avînd drept cadru de referință, pe de o parte, ideile lui Marx și Engels, interpretarea lor în cadrul primei experiențe de trecere la socialism, pe de altă parte, reamintirea lor sumară este necesară pentru urmărirea principalelor puncte de vedere noi în studierea teoretică a problemei puterii politice.

Astfel, după cum se știe, în perspectiva teoretică schițată de creatorii marxismului, puterea politică dintr-o societate este în mod primordial puterea de stat, sau, cu un alt termen, *statul*. Contribuția originală a lui Marx și Engels la cunoașterea științifică a problemei puterii de stat provine din tratarea ei în indisolubilă legătură cu relațiile economice și de clasă ale unei orînduiri, în introducerea unei abordări istorice a fenomenului.

Statul nu mai este văzut doar ca expresia voinței unui principe sau a unui grup, ca manifestarea unui „contract" sau ca „realitatea Ideii etice" (Hegel), altfel spus ca o instituție în sine ce imprimă societății anumite norme de organizare și de acțiune socială. Elementul novator este acela al considerării puterii de stat — atît în plan istoric, cît și în cel funcțional — ca fiind determinată de către relațiile de producție, de către interesele economice și sociale ale clasei ce stăpînește modul de producție fundamental într-o societate, este proprietară asupra mijloacelor de producție. Cu alte cuvinte, dominația economică este sursa puterii sociale și politice a unei

Scanned with OKEN Scanner

clase, statul fiind instrumentul principal al exercitării acestora din urmă.

În acest sens, Marx și Engels scriau în *Ideologia germană* că „Întrucît statul este forma în care indivizii aparținînd clasei dominante își promovează interesele comune și în care își găsește expresia concentrată întreaga societate civilă din epoca respectivă rezultă că toate instituțiile comune se manifestă prin mijlocirea statului, capătă o formă politică“ [1]. Statul reprezintă deci ansamblul instituțiilor în care se concentrează interesele comune ale clasei dominante, care le garantează și promovează în societatea dată.

Engels preciza referindu-se la rolul istoric al statului că „...el este de obicei statul clasei celei mai puternice, al clasei economicește dominantă, care, cu ajutorul lui, devine dominantă și politicește, dobîndind astfel noi mijloace pentru îngenunchierea și exploatarea clasei asuprite“ [2].

Această optică este constantă în studierea problemei statului. De pildă în *Manifestul Partidului Comunist* se arată că „...puterea politică este puterea organizată a unei clase pentru asuprirea alteia“, iar însuși statul socialist este caracterizat ca fiind „...ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă“ [3]. Ea revine și în afirmația lui Engels că „...statul nu este altceva decît o mașină de asuprire a unei clase de către cealaltă, în republica democrată și într-o monarhie“ [4].

Toate acestea arată că pentru Marx și Engels statul este în primul rînd o mașină de dominare, de exercitare a constrîngerii, adică altfel spus una de impunere a intereselor clasei conducătoare, a voinței sale, celorlalte clase și categorii sociale, întregii societăți. De aici rezultă și particularitatea statului de a dispune de o forță

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, E.S.P.L.P., București, 1958, p. 64.

[2] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Ed. P.M.R., București, 1952, p. 292.

[3] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, București, 1958, p. 487—488.

[4] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 1, Ed. P.M.R., București, 1949 p. 498.

Scanned with OKEN Scanner

publică, de o rețea de instituții (aparate) de exercitare și administrare a puterii, a formelor ei variate.

Despre alte laturi — sau forme de manifestare — ale puterii de stat există puține sugestii explicite în opera lui Marx și Engels. Una dintre ele este de exemplu formula lui Engels că „statul ne apare ca prima forță ideologică ce domină pe oameni“ [5], care surprinde cu deplină îndreptățire ipostaza puterii de stat ca instrument politic de a fi și unul ideologic. Se poate considera că această idee tîrzie, ce aparține anului 1886, completează și duce pînă la capăt afirmația timpurie din *Ideologia germană*, că : „ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că, clasa care reprezintă forța *materială* dominantă a societății este totodată și forța ei *spirituală* dominantă“ [6]. Acest pasaj nu evidențiază însă deloc rolul statului ca instrument al difuzării ideilor dominante, ca putere spirituală. Precizarea va apare în formularea susamintită a lui Engels din *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*.

Este prezentă în gîndirea creatorilor marxismului și o sugestie privind activitatea economică a statului, de la cea fiscală — vizînd inițial numai întreținerea sa — pînă la unele modalități embrionare de intervenție în economie ale statului capitalist, apărute la sfîrșitul secolului trecut, prin care el tinde să devină „...un adevărat capitalism colectiv“ [7].

Aceste idei care apar accidental în diverse lucrări nu sînt elaborate într-o teorie coerentă, nu surprind diferențele specifice dintre modalitățile de manifestare ale statului, fiind subsumate tezei centrale despre puterea de stat ca forță coercitivă—represivă a clasei dominante, prin care aceasta își realizează conducerea politică a societății.

Elaborînd primele teze științifice asupra fenomenului politic, Marx și Engels au degajat nu numai angrenarea lui

---

[5] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, op. cit., pag. 361.
[6] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, op. cit., pag. 47.
[7] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., București, 1952, p. 328.

Scanned with OKEN Scanner

în ansamblul social, interdependența, complementaritatea lui cu structura economică și socială, dar și independența sa relativă, a comportamentului său. O deosebită semnificație are, în acest plan, ideea că formarea statului — a domeniului politic — a însemnat constituirea unei noi ramuri a diviziunii muncii sociale care, se poate desprinde de clasa ce o reprezintă, se poate suprapune societății înseși. Ținînd seama tocmai de această primejdie creatorii marxismului au insistat asupra necesității dispariției istorice a domeniului politic, a statului. Încă în una din lucrările sale de tinerețe, Marx scria fără echivoc „...abia cînd omul își va cunoaște și-și va realiza „ses forces propres" ca forțe *sociale* și deci nu va mai separa de sine forța socială sub forma puterii *politice*, abia atunci se va săvîrși emanciparea umană" [8]. Cu alte cuvinte emanciparea umană — treaptă supremă a eliberării sociale — presupune dizolvarea puterii politice, depășirea caracterului ei de ramură a diviziunii muncii sociale. Procesul dispariției statului era văzut ca unul în care atribuțiile exercitării autorității, constrîngerii, erau preluate de elemente ale societății civile generatoare de consens social.

Această idee traversează opera politică a întemeietorilor marxismului, ceea ce este vizibil, printre altele, în prognoza lui Engels din „Anti-Dühring", că prin dispariția conflictelor sociale, a necesității represiunii sociale, a disfuncționalităților economiei de marfă va dispare și puterea politică. Teza istoricității apariției statului (politicului) ca și a desființării lui este una fundamentală a gîndirii marxiste.

Trebuie remarcat că cu tot ineditul științific al tuturor acestor teze ele nu reconstituie diversitatea fațetelor fenomenului politic în general, al celui contemporan în mod special, nu articulează în plan conceptual determinismul specific al componentelor domeniului politic în reproducerea unei societăți istorice, varietatea formelor de exercitare a puterii politice a unei clase sau alianțe dintre clase. Tezele originare ale marxismului despre puterea politică reprezintă numai premisele unei teorii

---

[8] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, ESPLP, București, 1957, p. 405.

Scanned with OKEN Scanner

științifice unitare, a cărei importanță istorică constă în trasarea unui cîmp de investigație și în stabilirea primelor repere ale descifrării lui.

Suprapunerea sferei conceptului de putere politică cu aceea a puterii de stat și identificarea, de regulă, a acesteia cu mecanismul de dominare, de exercitare a constrîngerii (impunerea voinței clasei conducătoare) este linia caracteristică a abordării problemei și de către Lenin. El insistă permanent că „...statul este un organ de dominație de clasă, un organ de asuprire a unei clase de către o altă clasă" ceea ce înseamnă că „Statul este o organizare specială a forței, o organizare a violenței în vederea reprimării unei anumite clase" [9].

În expunerea lui Lenin *Despre stat* se afirmă în același spirit : „Metodele de exercitare a violenței s-au schimbat, însă existența statului a însemnat întotdeauna, în orice societate, existența unui grup de persoane *care guvernează, comandă, domină si care, pentru a păstra puterea, dețin un aparat de constrîngere fizică, un aparat de exercitare a violenței, cu armele corespunzătoare nivelului tehnicii din epoca respectivă*" [10] (subl. ns.).

Rezultă deci că guvernarea este echivalată în orice societate cu dominarea și aceasta cu comanda, că conservarea puterii este dependentă în mod primordial, dacă nu exclusiv, de funcționarea unui aparat al violenței, al constrîngerii fizice.

În virtutea acestor criterii de referință orice stat este dictatura unei clase, întrucît este mașina de impunere a dominației sale asupra altei (altor) clase. Statul socialist apare astfel ca „...recunoașterea *dominației politice* a proletariatului,... recunoașterea dictaturii lui, adică a unei puteri care nu se împarte cu nimeni și care se sprijină în mod direct pe forța armată a maselor" [11].

Trecerea la construirea socialismului determină ca treptat Lenin să se refere și la unele aspecte ale activității economice, pedagogice, culturale, proprii noului

---

[9] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 25, ESPLP, București, 1954, pag. 381, 396.

[10] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, ESPLP, București, 1956, p. 462.

[11] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 25, op. cit., p. 398.

Scanned with OKEN Scanner

stat. Dacă la nivelul acțiunii curente, pragmatice, se poate constata relevarea unor diferențe între metodele coerciției represive și acelea ce trebuie utilizate în domeniul construcției economice sau în cel pedagogic-educativ, ele nu ajung să fie ridicate la nivelul unei tratări teoretico-conceptuale. Din această situație apar inadvertențe, ezitări și oscilații între diferite formulări, accente și sublinieri, vădind aceeași lipsă a unei teorii sistematice și coerente.

Astfel toate ideile lui Lenin privind faptul că violența (impunerea autorității) este lipsită de sens în sfera organizării economiei, a educației și pedagogiei sociale, putînd produce doar abuzuri, sînt în continuare articulate în jurul tezei sale centrale că statul socialist este o mașină de dominare a clasei muncitoare. Condamnarea folosirii violenței față de țărănimea mijlocașă nu duce la corectarea definirii dictaturii proletariatului ca acea putere în care „...*o clasă duce după sine altă clasă*..." [12] (subl. ns.), ceea ce înseamnă împingerea într-o poziție politică subordonată a țărănimii.

Se poate constata o oscilație semantică în folosirea noțiunii de dictatură, identificarea ei frecventă cu cea de conducere politică, aceasta din urmă înțeleasă exclusiv ca autoritate, dominare, constrîngere. Uneori rezultă — ca în cazul cuvîntării asupra rolului partidului comunist la cel de-al II-lea Congres al Internaționalei Comuniste — o formulare ambiguă care identifică — cel puțin în parte, — rolul conducător al partidului cu dictatura sa, deși în alte texte ca în *Stîngismul, boala copilăriei comunismului* apare o anumită delimitare de o asemenea înțelegere a problemei.

Insuficiența distincției teoretice între particularitățile exercitării dictaturii, constrîngerii și acelea ale cultivării și sedimentării consensului politic, a influențării politico-ideologice a condus la punctul de vedere după care sindicatele în socialism ar îmbina, în acțiunea lor, metodele convingerii politice cu cele ale presiunii și ale comenzii militare, ca urmare a participării lor la puterea

---

[12] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, op. cit., p. 285.

de stat [13]. Dar acceptarea unei asemenea contradicții — cu atît mai valabilă pentru acțiunea partidului comunist cu cît acesta are un rol central în exercitarea puterii — provine din identificarea puterii politice cu cea de stat. O optică de acest gen alimentează nemijlocit ideea dictaturii partidului. Dacă un organism menit să determine consensul politic tinde să întrebuințeze mijloace de comandă, el își pierde credibilitatea socială, își erodează potențele de influențare politică.

Toate aceste inadvertențe și ambiguități, lipsa de cristalizare teoretică au prilejuit conturarea unei viziuni unilaterizante despre relațiile politice socialiste, reducerea funcționării lor democratice numai la premisele și la posibilitățile lor ipotetice, la unele forme indirecte de exprimare a intereselor sociale, fără a lua în considerare aspectul primoridial al edificării unor instituții menite să asigure accesul tuturor claselor și categoriilor populației muncitoare la elaborarea deciziilor, la exercitarea unui sistem de drepturi și libertăți civice extinse. Condițiile istorice ale Rusiei prerevoluționare în care nu a existat o democrație burgheză, nici măcar forme embrionare ale ei și în care proletariatul nu a avut experiența folosirii instituțiilor democrației reprezentative, s-au resimțit neîndoios în conturarea acestei concepții.

Trebuie adăugată neluarea în considerare a observațiilor critice făcute în această privință de R. Luxemburg și K. Kautsky din unghiuri foarte diferite ale abordării problemei.

Principala idee a R. Luxemburg — care a sprijinit cu fermitate Revoluția din Octombrie — avea în vedere înțelegerea dictaturii proletariatului nu doar ca manifestarea autorității, a impunerii voinței clasei muncitoare prin intermediul unui partid, ci totodată ca participarea la exercitarea puterii, prin mijloace democratice, directe și indirecte, a tuturor claselor și grupurilor sociale populare. Avertizînd asupra pericolului ce decurge din îngrădirea sau anularea libertăților publice și individuale deoarece se ajunge „...nu la dictatura proletariatului, ci la

[13] A se vedea V. I. Lenin, *Opere*, vol. 33, ESPLP, București, 1957, p. 182.

dictatura unui pumn de politicieni", R. Luxemburg sublinia că dictatura proletariatului „...rezidă în *modul de aplicare a democrației* și nu în suprimarea ei... Dar această dictatură trebuie să fie opera *clasei* — și nu a unei mici minorități care conduce în numele clasei, adică ea trebuie să fie emanația fidelă și progresivă a participării active a maselor, ea trebuie să sufere constant influența lor directă, să fie supusă controlului opiniei publice în ansamblul ei, care să provină dintr-o educație politică crescîndă a maselor populare" [14]. Se degajă limpede o concepție despre statul socialist ca instrument al autorității, dar și al consensului politic al claselor și grupurilor sociale populare.

În aceeași perioadă istorică, după înfăptuirea Revoluției din Octombrie, K. Kautsky insistă asupra ideii că dictatura proletariatului nu poate fi altceva „...decît guvernarea proletariatului pe baza democrației" [15], adică prin exprimarea voinței majorității, a mecanismului sufragiului universal, respectarea diferențelor de opinie din cadrul clasei muncitoare. Deși Kautsky s-a situat pe poziția contestării legitimității obiective a Revoluției din Octombrie, a supraapreciat importanța democrației burgheze, pierzînd din vedere într-o măsură caracterul ei de clasă, ideea amintită merita o abordare obiectivă ce ar fi putut suprinde sîmburele ei rațional.

Expresia pregnantă a contradicțiilor, limitelor și incoerențelor rezultate din neinvestigarea științifică multilaterală și nuanțată a fenomenului politic este prezentă în interpretarea lui Stalin despre rolul și formele de manifestare ale puterii politice, care a marcat în profunzime procesul făuririi noii orînduiri. La Stalin se poate vedea cum nediferențierea conceptuală a ideii de conducere politică de aceea de dictatură a provocat grave și irepara-bile confuzii în înțelegerea statului socialist, inclusiv a fazei sale de dictatură a proletariatului.

Absolutizînd faptul că partidul revoluționar exprimă interesele fundamentale ale proletariatului el scrie:

---

[14] R. Luxemburg, *Oeuvres II*, F. Maspero, 1960, Paris, p. 88.
[15] K. Kautsky, *La dictature du prolétariat*, U.G.E., 1972, p. 222, Paris.

Scanned with OKEN Scanner

„Dacă partidul înfăptuiește dictatura proletariatului, și în acest sens dictatura proletariatului este în fond «dictatura» partidului lui, aceasta încă nu înseamnă că «dictatura partidului» (rolul conducător) este identic cu dictatura proletariatului, că cea dintîi e egală, după amploarea ei, cu cea de-a doua“ [16]. Trebuie remarcat că *nici ca metaforă* rolul conducător al partidului nu poate fi asimilat cu dictatura sa, deoarece aceasta ar presupune — cum admite însuși Stalin — utilizarea violenței, a constrîngerii față de clasa muncitoare, încălcarea relațiilor de încredere recoprocă dintre partid și clasă, ceea ce este, după propria lui expresie, aberant. Dealtfel, diferența stabilită de Stalin între dictatura proletariatului și cea a partidului se rezumă la elemente formale, printre care sfera de manifestare.

Este interesant că în argumentarea sa Stalin se referă numai la clasa muncitoare, ceea ce denotă că în ce privește raporturile dintre partid/țărănimea muncitoare, sau partid/intelectualitate, considera ca admisibilă prezența constrîngerii. Aceasta era printre altele urmarea înțelegerii dictaturii proletariatului ca puterea exclusivă a clasei muncitoare.

Dar confuzia nu se oprește aici, deoarece pentru Stalin rolul conducător al partidului constă în faptul că toate organizațiile de masă ale proletariatului execută directivele partidului, fiind concepute numai ca simple „curele de transmisie“. „Dictatura proletariatului constă în directivele partidului, plus realizarea acestor directive de către organizațiile de masă ale proletariatului, plus transpunerea lor în practică de către populație... Între directivele partidului și transpunerea lor în practică stau, prin urmare, voința și acțiunile celor care sînt îndrumați, voința și acțiunile clasei, hotărîrea (sau refuzul) ei de a sprijini asemenea directive, capacitatea (sau incapacitatea) ei de a aplica aceste directive, capacitatea (sau incapacitatea) ei de a le aplica anume așa cum cere situația“ [17].

---

[16] I. V. Stalin, *Problemele leninismului*, ESPLP, București, 1952, p. 122—123.

[17] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Textul arată limpede că democrația aste anihilată, deoarece nu se referă în nici un fel la participarea clasei muncitoare la elaborarea deciziilor politice, ci doar la executarea lor. Acestea trebuiau luate numai în numele clasei muncitoare, ceea ce reliefează că ele nu erau văzute ca rezultat al consensului dintre partid și clasă, ci ca fiind stabilite în afara ei și ulterior executate de ea. De aceea, organizațiile de masă erau considerate nu ca partenere în conceperea deciziilor, ci ca instrument de execuție — ale administrației — sau „curele de transmisie".

Toate acestea duc la concluzia, că încă din deceniul al treilea, interpretarea lui Stalin despre funcționarea domeniului politic în procesul făuririi socialismului nu implica diferențierea esențială ce trebuie să existe între partid, ca centru al puterii politice, și stat, în ceea ce privește mijloacele lor de acțiune, provenite din rolul lor specific. Stalin concepea în mod evident statul socialist ca o dictatură a partidului clasei muncitoare.

Contribuția lui A. Gramsci se situează din punct de vedere al elaborării ei la începutul deceniului al patrulea, dar reprezintă una dintre sursele teoretice principale ale controversei contemporane în problema puterii.

Analiza gramsciană este, pe de o parte, o tentativă de a dezvălui rezervele social-politice prin care burghezia, din unele țări capitaliste dezvoltate, a putut depăși criza de după primul război mondial, iar pe de altă parte este un efort de a înțelege unele disfuncționalități și anomalii politice care începuseră să se manifeste în societatea sovietică. Tezele lui Gramsci, deși nu sînt întotdeauna explicite, nu au o fundamentare teoretică pe deplin unitară și articulată, pe baza unor criterii de referință riguroase, au meritul de a cuprinde o interpretare a puterii politice cu numeroase note noi.

Ideea centrală a lui Gramsci este aceea *a legăturii (a complementarității) dintre puterea de stat și cea hegemonică a clasei conducătoare dintr-o societate dată.* Prima este manifestarea dominației unei clase, a constrîngerii și impunerii voinței sale, cea de-a doua este expresia puterii, guvernamentale și neguvernamentale, de influențare politico-ideologică a claselor și categoriilor sociale subordonate, de înfăptuire a consensului social.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă pînă la Gramsci, teoria marxistă indentifica, de regulă, puterea politică a clasei conducătoare cu dominația sau dictatura ei, acum ea se completează cu teza hegemoniei, a formării consensului social-politic al claselor și categoriilor subordonate. Formula sintetică prin care Gramsci caracterizează conducerea politică de către o clasă a unei societăți este „...hegemonie apărată prin constrîngere". [18] Aceasta înseamnă că puterea politică într-o societate nu se realizează numai prin intermediul dominației de stat, a autorității și legii, ci presupune, în egală măsură, înfăptuirea printr-o diversitate de mijloace, politice și ideologice, a consimțămîntului grupărilor sociale subordonate față de politica clasei conducătoare, acceptarea pasivă dar și activă de către ele a valorilor și orientărilor acesteia din urmă. Gramsci elaborează astfel ideea că *puterea politică dintr-o orînduire este manifestarea raportului dintre dominarea (stat, autoritate) și hegemonia (consens) clasei conducătoare.*

Partide politice ale clasei conducătoare sînt instituțiile cardinale ale producerii consensului grupărilor conduse. În seria aceluiași tip de instituții ale burgheziei sînt cuprinse școala, biserica, presa, editurile, organizațiile culturale, de asistență socială etc. Cele mai multe dintre ele fac parte dintr-un palier al suprastructurii, pe care-l denumește cu un termen împrumutat de la Hegel, societatea civilă.

Dacă la Lenin ideea hegemoniei se referea la alianțele clasei muncitoare în desfășurarea procesului revoluționar, la Gramsci ea capătă noi conotații, dezvoltîndu-se într-o *teorie a conducerii politice*, adică prin consens, proprie oricărei forme istorice de exercitare a puterii. Făcînd deosebirea dintre funcțiile hegemoniei și acelea ale guvernării, Gramsci arată că cele dintîi urmăresc realizarea „...consimțămîntului «spontan» al marilor mase ale populației față de orientarea imprimată vieții sociale de grupul fundamental dominant, consimțămînt care se naște «istoricește» din prestigiul (și deci din încrederea) ce derivă pentru grupul dominant din poziția și funcția

---

[18] A. Gramsci, *Opere alese*, Editura politică București. 1969 p. 196.

sa în lumea productivă", în timp ce guvernarea revine „...aparatului de constrîngere a statului care asigură în mod «legal» disciplina grupărilor care își refuză consimțămîntul, fie activ, fie pasiv ; ...acest aparat e constituit pentru întreaga societate, în vederea momentelor de criză în conducere și în dirijare, în cazul că se produce o slăbire a consimțămîntului spontan" [19].

Acest text explică în mare măsură ideea că puterea unei clase reprezintă hegemonia ei apărată prin constrîngere. Se desprinde astfel ideea că guvernarea politică nu se rezumă la represiune, ci include toate formele de impunere a coerciționii, a legii, dar că ele sînt menite să intervină numai în momentele în care nu funcționează raporturile hegemonice, iar grupurile subordonate nu mai acceptă consensul activ sau pasiv față de politica clasei conducătoare. În această optică hegemonia unei clase este liantul principal al puterii sale, iar formele constrîngerii au numai ca finalitate să împiedice periclitarea stabilității puterii în cazurile de eroziune ale consensului.

Printre mijloacele realizării hegemoniei un loc important ocupă și cele economice. Referindu-se la fordism ca personificare a capitalismului american, Gramsci relevă că în cadrul lui : „hegemonia se naște în fabrică și nu are nevoie pentru a fi exercitată decît de un minim de intermediari profesionali ai politicii și ai ideologiei" [20].

Investigarea comparată a societății din Rusia și a acelora din capitalismul dezvoltat, în lumina raportului dintre dominare și hegemonie, a scos la suprafață unele deosebiri esențiale dintre ele : „în Răsărit statul era totul, societatea civilă era rudimentară și gelatinoasă ; în Apus, între stat și societatea civilă era un raport just, și la o zguduire a statului apărea numaidecît solida structură a societății civile. Statul era doar o tranșee înaintată, în spatele căreia se afla un lanț solid de fortărețe și cazemate, într-o măsură mai mare sau mai mică diferită de la un stat la altul..." [21]. Cu alte cuvinte în timp ce în ță-

---

[19] *Ibidem*, p. 247.

[20] A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, Editori Riuniti, Roma, 1877, p. 442.

[21] A. Gramsci, *Opere alese*, op. cit., p. 184.

Scanned with OKEN Scanner

rile capitaliste dezvoltate era un „raport just“ între puterea de stat și instituțiile politice ale societății civile producătoare de consens social, în Rusia puterea politică a clasei dominante se baza cu precădere pe acțiunea „forței“ statului, instituțiile societății civile avînd un rol rudimentar.

De aceea, în condițiile exploziei revoluționare din Rusia prăbușirea statului sub loviturile forțelor insurgente a dus la dezagregarea puterii politice a claselor dominante, la înaintarea revoluției. În schimb în societățile capitaliste în care instituțiile politice nestatale formează „un lanț solid de fortărețe și cazemate“ în spatele statului, ele pot interveni în salvgardarea acestuia ori de cîte ori stabilitatea puterii este amenințată. Experiența evoluției capitalismului dezvoltat interbelic și a celui postbelic confirmă această teză gramsciană.

În lumina ideilor lui Gramsci, regimurile politice socialiste trebuie să formeze intersecția indisolubilă dintre instituirea statului socialist cu realizarea unui nou consens social în jurul politicii clasei muncitoare. Această poziție și-a găsit formularea în teza că un grup social „cînd exercită puterea și chiar o deține în mod ferm, devine dominant dar trebuie să continuie să fie și «forță conducătoare»“ [22]. Deci pentru făurirea relațiilor politice socialiste nu este nici pe departe suficientă exercitarea autorității prin puterea de stat, ci trebuie produsă adeziunea conștientă a clasei muncitoare, a tuturor grupurilor sociale necapitaliste la acțiunea politică.

Caracterul democratic al noilor relații politice poate proveni nu atît din angrenajul dominației, cît din instituțiile și procesele care concură la crearea consensului politic între clasele noului bloc social. „Dintre atîtea semnificații ale democrației, scrie Gramsci, cea mai realistă și concretă... se poate extrage în conexiune cu conceptul de hegemonie. În sistemul hegemonic, există democrație între grupul conducător și grupurile conduse, în măsura în care dezvoltarea economiei și ca atare legislația care exprimă o asemenea dezvoltare furnizează trecerea mo-

[22] A. Gramsci, *Il risorgimento*, Editori Riuniti, 1977, p. 87.

leculară de la grupurile conduse la grupul conducător“ [23]. Astfel spus edificarea unor relații politice socialiste democratice presupune stabilirea unor canale de comunicare între cei care guvernează și cei guvernați, între conducători și conduși, a unor forme de participare, variate, a celor din urmă la guvernare.

Viziunea lui Gramsci despre democrația socialistă, ca manifestare esențială a hegemoniei, transpare și din critica sa la adresa a ceea ce el numește „statolatrie“. Deși mai întîi se recunoaște, făcînd o aluzie la clasa muncitoare, „că pentru unele grupări sociale care înainte de a accede la viață statală autonomă n-au avut o lungă perioadă de dezvoltare culturală și morală proprie și independentă... o perioadă de statolatrie e necesară chiar și oportună...“, textul arată în continuare că „... această statolatrie... nu trebuie, în mod special, să devină fanatism teoretic, să fie concepută ca «perpetuă» ; ea trebuie să fie criticată, tocmai pentru ca să se dezvolte și să se producă noi forme de voință „statală“, în care inițiativa indivizilor și a grupurilor să fie «statală», chiar dacă nedatorate «guvernului de funcționari» (să ducă la transformarea în „spontană“ a vieții statale)“ [24]. Este exprimată, într-un limbaj în parte ermetic, ideea că tendința dezvoltării democrației socialiste trebuie să constea în amplificarea ariei de influență a instituțiilor puterii politice generatoare de consens social. De aici necesitatea, pe care o întrevedea Gramsci de a ajunge la o relație echilibrată între rolul puterii de stat și acela al instituțiilor societății civile în constituirea noilor raporturi politice socialiste.

Teoria gramsciană a hegemoniei — despre care V. Gerratana subliniază cu îndreptățire că se referă atît la orînduirea capitalistă cît și la cea socialistă [25] — dezvăluie, prin însăși articularea ei, elementele fundamentale ale unui nou concept marxist al puterii politice, di-

---

[23] A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, op. cit., p. 173.

[24] A. Gramsci, *Passato e presento*, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 216—217.

[25] A se vedea vol. *Egeminia Stato partito in Gramsci*, Editori Riuniti, 1977, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

ferit de cel al puterii de stat. Operaționalitatea și validitatea acestuia se vădesc în posibilitatea de a explica rezervele multiple de rezistență politico-ideologică ale capitalismului dezvoltat, iar pe de altă parte de a interpreta adecvat apariția unor dificultăți și deformări birocratice în relațiile politice specifice tranziției la o nouă orînduire socială.

Cu toată importanța sa contribuția lui Gramsci nu epuizează — și nu poate epuiza — solicitarea constantă a conceptualizării și aprofundării teoretice a problemei puterii în lumina noilor experiențe politice postbelice. Cele mai multe studii, care i s-au consacrat pînă la sfîrșitul anilor '60 au continuat să aibă caracterul unor comentarii de factură repetitivă.

O tentativă deosebită care trebuie menționată este, însă, aceea inaugurată de L. Althusser. Urmările ei înnoitoare asupra teoriei marxiste a puterii politice se datoresc, în primul rînd, readucerii la suprafață a metodei considerării societății ca o totalitate, ca un ansamblu de relații funcționale, iar în al doilea rînd abordării nemijlocite — e drept sumare și uneori schematice — a unor aspecte ale funcționării puterii politice în condițiile capitalismului, în studiul *Ideologie și aparatele ideologice de stat* [26].

Acesta constată inițial că elementele constitutive ale teoriei marxiste a statului, acumulate în procesul elaborării ei de către Marx și Engels, sînt în număr de trei : a) ideea că statul unei clase reprezintă aparatul ei de stat represiv, deși cei doi termeni (statul și aparatul de stat) nu se identifică, sînt deosebiți prin conținut ; b) că finalitatea luptei de clasă o formează cucerirea puterii de stat și folosirea prin urmare a aparatului de stat în conformitate cu interesele clasei ce o obține ; c) și că proletariatul trebuie să cucerească puterea de stat în vederea înlocuirii aparatului de stat burghez cu unul nou socialist.

Aceste trăsături ale teoriei marxiste a statului au fost confirmate de marea majoritate a faptelor sociale din sfera la care se raportează : „Altfel definirea statului ca

---

[26] Revista *La Pensée*, nr. 151, juin 1970, Paris.

Scanned with OKEN Scanner

stat de clasă, existînd prin aparatul de stat represiv, clarifică într-o măsură izbitoare toate faptele observabile în diferite planuri ale represiunii, oricare ar fi domeniile : de la masacrele din iunie '48 și Comuna din Paris, de la dumineca sîngeroasă din mai 1905 de la Petrograd, la Rezistență... etc... pînă la simplele (și relativ anodinele) intervenții ale unei cenzuri... ; ea explică toate formele directe sau indirecte de exploatare și de exterminare a maselor populare (războaiele imperialiste)..." [27].

Althusser numește aceste trăsături drept nivelul „descriptiv" al teoriei. Caracterizarea apare ca demnă de luat în considerare deoarece, deși cel puțin unul dintre criterile lor de fundamentare, cel de clasă al statului, a fost adeseori relevat, aspecte importante ale articulării lor nu au fost întemeiate conceptual. Așa este, de pildă, pentru a ilusta un singur aspect, relația dintre puterea de stat și aparatul de stat din cadrul unui sistem politic.

Dezvoltarea nivelului descriptiv al teoriei Althusser o vede într-o singură direcție, aceea a completării ei cu teza aparatelor ideologice de stat. Este de fapt direcția deschisă, cu mult înainte, de teoria hegemoniei a lui A. Gramsci. Insuficienta cunoaștere a operei gramsciene, chiar și la sfîrșitul deceniului al șaptelea, explică menționarea doar într-o notă a studiului amintit și într-o formă minimalizată. „Gramsci este — arată Althusser — singurul care a avansat pe calea pe care noi o luăm. El a avut această idee, «singulară» că statul nu se reduce la aparatul (represiv) de stat, că include, cum spunea el, un număr de instituții ale «societății civile» : biserica, școlile, sindicatele, etc. Din păcate Gramsci n-a sistematizat intuițiile sale, care au rămas la stadiul de notații ascuțite, dar parțiale" [28].

La Gramsci nu este însă vorba nici pe departe de simple intuiții care n-au ajuns la stadiul de idee argumentată, ci de o teorie „relativ închegată", sprijinită pe o multitudine de fapte istorice, chiar dacă conceptele ei nu sînt decupate întotdeauna în mod riguros și nici sistematizate. Această situație ca și critica grăbită a tex-

---

[27] *Ibidem*, p. 10.
[28] *Ibidem*, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

telor gramsciene, fără o analiză corelată, inclusiv filologică a lor, îl fac pe Althusser să considere că instituțiile societății civile aparțin statului, să nu sesizeze că Gramsci utilizează adesea termenul de stat pentru a desemna puterea politică a clasei, că ideea lui inedită este tocmai diferențierea dintre aceasta și puterea de stat.

Printre aparatele ideologice de stat ale capitalismului, Althusser include instituțiile religioase (sistemul diferitelor biserici), școlare, juridice, politice (sistemul politic, printre care diferitele partide), sindicale, culturale și familia. Unele dintre ele aparțin domeniului public, altele celui privat, diferențierea nu are importanță deoarece statul „...nu este nici public, nici privat... Instituții private pot perfect «să funcționeze» ca aparate ideologice de stat“ [29].

Se poate constata din nou că Althusser nu face deosebire între sfera puterii politice și a celei de stat, ceea ce are drept urmare nedelimitarea riguroasă a aparatului represiv de cele ideologice. După ce arată că „... aparatul represiv de stat «funcționează pe baza violenței» în timp ce aparatele ideologice de stat funcționează «pe baza ideologiei»...“, autorul subliniază că acestea din urmă „... funcționînd prevalent pe baza ideologiei, funcționează în mod subordonat și pe baza represiunii fie chiar la limită, într-un mod foarte atenuat, disimulat, chiar simbolic (nu există aparat pur ideologic)...“ [30]. Argumentul întemeietor al ideii este acela al folosirii de către aceste aparate a sancțiunilor și excluderilor, a cenzurii etc.

Clasificarea lui Althusser suferă în parte de eclectism deoarece cuprinde aparatul politic — inclusiv sistemul politic, din care nu poate să nu facă parte puterea de stat — în sfera instituțiilor ideologice sau hegemonice, pentru a folosi expresia mult mai potrivită prezentă în textele lui Gramsci. Firește că puterea de stat are verigi hegemonice, dar în principal ea întruchipează autoritatea bazată pe coercițiune, care este mult mai largă decît represiunea, identificîndu-se în acest caz cu legea.

---

[29] *Ibidem*, p. 14.
[30] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Pe de altă parte, așa cum releva Gramsci modul de acțiune al aparatelor hegemonice este *distinct, specific*, față de cel al aparatelor de stat coercitive : primele își urmăresc finalitatea prin metode de convingere, de modelare spirituală directe sau indirecte, iar ultimele își ating scopurile îndeosebi prin impunerea legii, a autorității. Folosirea presiunilor morale, îndeosebi a formelor dure, reprezintă un simptom de criză a aparatelor hegemonice.

Din analiza pe care o face Althusser particularității aparatelor ideologice de stat din societatea capitalistă reținem atenția trei idei : 1) prima este aceea că, în timp ce aparatul represiv de stat este centralizat sub un comandament unic, aparatele ideologice sînt relativ autonome, unitatea lor fiind asigurată de ideologia dominantă. Deși reprezintă instrumentul burgheziei, ele formează totodată terenul confruntării de clasă cu ideologia proletariatului.

2) Cea de-a doua idee se referă la rolul specific al aparatelor de stat, fie ele represive sau ideologice, în *reproducerea raporturilor de producție capitaliste*. „Nu numai că aparatul de stat contribuie într-o mare măsură să se reproducă el însuși..., dar, în special aparatul de stat asigură prin represiune (de la utilizarea forței fizice celei mai brutale pînă la simplele ordine și interdicții administrative, la cenzura deschisă sau tacită, etc.), condițiile politice ale funcționării aparatelor ideologice de stat. Ele sînt aceleași într-adevăr care asigură într-o mare măsură, *reproducția însăși a raporturilor de producție*..." [31] (subl. ns.)

Fiecare din aparatele ideologice concură la obținerea acestui rezultat într-o modalitate proprie. „Aparatul politic supunînd indivizii ideologiei politice a statului... Aparatul de informare îndopînd prin presă, radio, televiziune pe toți «cetățenii» cu doze cotidiene de naționalism, șovinism, liberalism, moralism etc. La fel pentru aparatul cultural..." [32].

3) Cea de-a treia idee relevă locul dominant al școlii în cadrul aparatelor ideologice din societatea capitalistă,

---

[31] *Ibidem*, p. 17.
[32] *Ibidem*, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

care s-a substituit locului deținut de biserică în societatea feudală. „De fapt, biserica a fost astăzi înlocuită de școală în rolul său de aparat ideologic de stat dominant. Ea este cuplată cu familia. Se poate de aceea afirma că criza, de o profunzime fără precedent, care zguduie în lume sistemul școlar din atîtea state, adesea conjugată cu o criză care cutremură sistemul familial, are un sens politic..." [33].

Ideea este valabilă numai în parte, deoarece, cu toată importanța școlii în realizarea hegemoniei burgheziei, verigile nemijlocit politice ale aparatelor hegemonice sînt fundamentale în atingerea țelului amintit.

Utilizarea de către Althusser a unor instrumente de analiză inspirate de gîndirea gramsciană a lărgit cîmpul înțelegerii și investigării fenomenului politic din societățile capitaliste contemporane.

În cercetarea marxistă postbelică a problemei puterii politice un interes special prezintă studiile lui Nicos Poulantzos. Într-o formă sau alta, el a consacrat toate lucrările sale acestei probleme, aspectelor și corelațiilor ei cu alte fenomene sociale [34]. Este sigur că Poulantzos este gînditorul marxist contemporan care a dedicat cele mai multe lucrări elucidării unor ipostaze fundamentale ale puterii politice în societățile contemporane.

Un element nou, întîlnit și la alți cercetători ai problemei din această perioadă ultimă a secolului nostru, care ocupă la Poulantzos un loc important, este *tratarea relațiilor, instituțiilor* și acțiunii politice — a ceea ce se poate numi *politicul* sau *domeniu politic — ca un nivel specific al formațiunii sociale*. Trăsăturile acestuia sînt degajate prin analiza rolului său în funcționarea ansamblului social. Influența lui Althusser este în acest plan ușor constatabilă, fiind dealtfel recunoscută explicit de autor.

---

[33] *Ibidem*, p. 21.

[34] A se vedea lucrările *Pouvoir politique et classes sociales* (1968), *Fascisme et dictature* (1970), *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui* (1974), *La crise des dictatures* (1975), *L'Etat, le pouvoir, le socialisme* (1978).

Scanned with OKEN Scanner

În *Putere politică și clase sociale* se afirmă în acest sens: „... politicul trebuie situat în structura unor formațiuni sociale, pe de o parte ca nivel specific, pe de altă parte ca nivel crucial în care se reflectă și se condensează contradicțiile unei formațiuni..." Deosebirea dintre ceea ce se poate numi domeniul politic al unei societăți și practica politică rezidă în faptul că aceasta din urmă este legată, se împletește cu acțiunea diverselor niveluri sociale ale unei orînduiri", ...practica politică are incidență asupra *economicului*, asupra *ideologicului*, asupra *teoreticului* și asupra *politicului* în sensul strict" [35].

Este exprimată în acest fel, în parte, indirect, ideea că domeniul politic intervine în funcționarea celorlalte nivele (domenii) ale unei societăți, în reglarea lor. În aceeași direcție converge și precizarea că: „Practica politică este «motorul istoriei» în măsura în care *produsul* său constituie în final *transformarea* unității unei formațiuni sociale, în diversele sale stadii și faze", completată cu sublinierea că ea „... este aceea care transformă unitatea (a orînduirii — n. ns.), în măsura în care obiectul său constituie punctul nodal de condensare al contradicțiilor diferitelor niveluri..." [36]. În strînsă legătură cu această viziune asupra politicului este și teza lui Poulantzos despre rolul statului, acela „...*de a constitui factorul de coeziune al nivelurilor unor formațiuni sociale* —,... ca «principiu de organizare», al unei formațiuni, nu în sensul inerent de ordine politică, ci în sensul coeziunii ansamblului nivelurilor unei unități complexe, și ca *factor de reglare al echilibrului său global, ca sistem*..." [37] (subl. ns.). Ideea aruncă o lumină nouă asupra acțiunii statului în ansamblul social, în pofida unei tente de exagerare deoarece coeziunea acesteia se datorește nu numai statului ci totalității relațiilor de integrare socială.

În acest context este pusă problema deosebirii dintre putere și stat, a formelor variate ale puterii în cultura politică marxistă. Poulantzos nereceptînd răspunsul dat

---

[35] N. Poulantzos, *Pouvoir politique et classes sociales*, vol. 1, Maspero, Paris, 19, p. 36—37.

[36] *Ibidem*, p. 37.

[37] *Ibidem*, p. 40—41.

Scanned with OKEN Scanner

de A. Gramsci acestor întrebări, consideră drept criteriu de referință al abordării problemei pe cel al relațiilor de clasă „... care sînt la toate nivelurile raporturi de putere...". Puterea devine astfel „... *Capacitatea unei clase sociale de a realiza interesele sale obiective specifice*" [38].

Dar, într-o caracterizare de acest fel a puterii ea nu surprinde particularitatea sa esențială de a fi indisolubil legată de raporturi de dominare și subordonare între clase, firește în societățile întemeiate pe relații de exploatare, întrucît puterea nu este în egală măsură un atribut al tuturor grupurilor sociale. Numai clasa (clasele) ce stăpînește mijloace de producție are și puterea în diversitatea formelor sale, adică puterea de a impune interesele ei și de a determina, în anumite limite pe această bază, funcționarea societății. De asemenea, Poulantzos nu dezvăluie ierarhizarea interioară a formelor puterii, caracterul prevalent al puterii politice în cadrul acestora, raporturile dintre centrii puterii politice și aparatele exercitării sale.

Deși neîndoios este de reținut ideea că „... puterea nu se identifică și nu se reduce pentru marxism, cu statul" [39], neabordarea cercetării pe baza studierii relației dintre stat și alți centri ai puterii politice (sau politico-economice, politico-culturale etc.) a obturat în bună parte înaintarea teoretică spre noi aspecte ale problematicii puterii.

Aceasta este probabil și sursa inconsecvenței, a ezitărilor și neînțelegerilor întîlnite în tratarea tezei aparatelor de stat în diferite cărți ale lui Poulantzos.

După ce în prima sa lucrare Poulantzos respinge semnificația teoretică a ideii gramsciene privind hegemonia ca modalitate a puterii politice, în cartea sa, *Fascism și dictatură* o îmbrățișează în mare măsură. El scrie astfel că „...teoria marxistă a statului s-a concentrat explicit asupra aparatului «represiv» de stat : adică, aparatul compus din ramuri speciale ca armata, poliția, administrația, tribunalele, guvernul... Singura excepție

---

[38] *Ibidem*, p. 106—107.

[39] N. Poulantzos, *L Etat, le pouvoir, le socialisme*, P. U. F., Paris, 1978, p. 39.

notabilă a fost Gramsci... Într-adevăr... Gramsci a ajuns să fundamenteze teoria apartenenței la sistemul de stat a aparatelor ideologice". În continuare se relevă că Gramsci a dezvoltat teza după care „... statul nu trebuie conceput nu numai într-un mod «tradițional—aparat de forță» — dar totodată și ca «organizator» al hegemoniei". Mai mult decît atît Poulantzos insistă că evenimentele „...din mai-iunie (1968 — n. ns.) din Franța au demonstrat încă o dată, în cazul precis al statului capitalist, justețea analizelor lui Gramsci" [40].

În linii mari se poate afirma că modul de interpretare de către Poulantzos a ideii aparatelor ideologice și a relației lor cu aparatul represiv este același ca la Althusser, în ciuda unor încercări de a se delimita de acesta pe aspecte minore. Aceeași optică prezidează conceperea componentelor aparatelor ideologice, a funcțiilor lor sociale.

În ultima sa carte *Statul, puterea, socialismul*, Poulantzos revine în parte asupra acceptării teoriei gramsciene în manieră althusiană, aducînd obiecția că a concepe statul întemeiat pe cuplul ideologie — represiune înseamnă printre altele: „A scinda exercițiul puterii în două grupe de aparate: aparatele represive și aparatele ideologice de stat. Aceasta are drept inconvenient major de a reduce specificitatea aparatului economic de stat, dizolvîndu-l în diverse aparate represive și ideologice, de a face imposibilă localizarea acestei rețele de stat în care se concentrează cu precădere puterea fracțiunii hegemonice a burgheziei..." [41].

Această observație nu vizează însă teoria gramsciană care, așa cum am menționat, sublinia, chiar dacă nu într-o formă dezvoltată, că mijloacele economice fac parte din arsenalul realizării hegemoniei făuririi clasei conducătoare.

Deși Althusser și Poulantzos fac pași importanți spre dezvăluirea teoretică a unor laturi inedite ale funcțio-

---

[40] N. Poulantzos, *Fascisme et dictature*, Seuil, Paris, 1970, p. 329—331.

[41] N. Poulantzos, „*L'Etat, le pouvoir, le socialisme*", op. cit., p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

nării politicului și ale statului, considerăm că ei n-au reușit să determine o deschidere radicală în tratarea problemei datorită unei insuficiente descifrări, pătrunderi și asimilări a ideilor lui Gramsci. Aceasta este valabil în special în ceea ce privește diferența dintre stat (societatea politică) și societatea civilă, ca palier al suprastructurii politice de care aparțin instituțiile sau aparatul hegemonic, creator de consens, nestatal.

Situîndu-se în matca gîndirii politice gramsciene considerațiile lui U. Cerroni asupra puterii politice sînt importante pentru că — deși nu aduc o contribuție nemijlocită la tratarea conceptuală — dezvăluie pregnant limitele tezelor tradiționale despre stat și prefigurează unele dintre liniile actuale de înaintare a teoriei.

Ele au ca punct de plecare constatarea că teoria marxistă tradițională a statului nu poate explica în mod satisfăcător complexitatea acțiunii statului și a fenomenelor politice din capitalismul contemporan. Cerroni scrie în acest sens că : „Această concepție care exaltă momentul decisional — volitiv — represiv al statului lăsa în umbră și se ciocnea cu creșterea funcțiilor de mediere socială asumate de statul modern prin instituțiile sufragiului universal, asistenței, învățămîntului, prevederilor sociale dar îndeosebi prin creșterea funcțiilor de politică economică îndreptate spre controlarea și conducerea ciclului economic... Se înțelege că cu cît aceste funcții de intervenții sociale ale statului s-au dezvoltat, în special în statele capitaliste evoluate, cu atît mai mult a crescut insatisfacția pentru tradiționala teorie marxistă a statului ca «instrument» pur și aparat represiv..." [42].

După opinia lui Cerroni această teorie a avut drept urmare sedimentarea unei viziuni asupra revoluției și a procesului de tranziție la socialism care insista exclusiv asupra actelor de ruptură, politică și economică, ignorînd continuitatea, insista asupra absolutizării țelului socializării mijloacelor de producție, subapreciind pe acela „...al socializării puterii politice, introducerii progresive a autoguvernării masei". Caracteristic în această privință

---

[42] U. Cerroni, *Crisi ideale e transizione al socialismo*, Editori Riuniti, 1977, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

este carența în planul teoriei conceptuale a elaborării „...unei medieri între democrația formală și democrația socială, între democrația reprezentativă și democrația directă", ca și inexistența „...unei teorii a libertăților formale (politice și civile) în statul socialist" [43].

Cerroni subliniază că mișcarea socialistă s-a divizat datorită neînțelegerii raportului dintre latura represivă și cea democratică a statului burghez. Gramsci este acela care surprinde fondul problemei. „El este primul care nu este orbit, în problema statului, de elementul izbitor al violenței și înțelege că în realitate într-un stat bazat pe democrație politică însăși exercitarea violenței din partea statului este condiționată de capacitatea de a cuceri și menține un consens" [44].

Consensul este cu atît mai necesar ca temei al statului socialist. De aceea Cerroni arată că problema socialismului contemporan este aceea „...de a construi în țările evoluate un stat în care trecerea la autoguvernarea integrală a muncitorilor să se bazeze pe expansiunea democrației politice, adică pe combinarea progresivă a democrației reprezentative cu democrația directă în așa fel încît să fie dezvoltate toate libertățile... și toate formele de participare" [45]. Socialismul trebuie să construiască forma de mijlocire între societate și individ în care lărgirea spațiului de socializare să nu desființeze pe acelea ale autonomiei indivizilor, în așa fel încît să cristalizeze „...convingerea că dacă libertatea tuturor garantează libertatea fiecăruia, libertatea fiecăruia garantează libertatea tuturor într-un proces în care socializarea este de pe acum o tendință istorică ireversibilă" [46].

*

După această trecere în revistă a celor mai semnificative puncte de vedere din cultura marxistă asupra problemei puterii, apare necesară degajarea unor linii de sinteză privind articularea ei teoretică contemporană.

---

[43] *Ibidem*, p. 71, 72.
[44] *Ibidem*, p. 94.
[45] *Ibidem*, p. 97.
[46] *Ibidem*, p. 76.

Scanned with OKEN Scanner

Cunoașterea pîrghiilor de acțiune ale puterii politice în reproducerea unei societăți este strîns legată de conceperea politicului ca domeniu sau sistem parțial al unei societăți istorice considerată ca sistem social global, altfel spus ca un ansamblu ierarhizat de relații, instituții și procese diferențiate. Într-o asemenea perspectivă — pe care am denumit-o cu alte prilejuri ca fiind aceea a determinismului social global — se vădește că sistemul politic are rolul primordial de a asigura reglarea societății ca ansamblu unitar, reproducerea stabilității sale, direcție în care lucrările lui Althusser și Poulantzos aduc o contribuție certă.

Rolul reglator în realizarea echilibrului unei orînduiri nu-l îndeplinește numai statul, ci *totalitatea instituțiilor politice ale clasei conducătoare, care se manifestă ca instrumente ale puterii sale politice.* Între acestea se diferențiază un complex de instituții și organisme *care nu au caracter statal*, nu folosesc autoritatea ca mecanism de înfăptuire a voinței clasei, ci un pachet de *mijloace politico-ideologice care determină obținerea consensului social din partea unui cerc larg de clase și categorii ale populației.* Aceste instituții și organisme au fost desemnate de Gramsci cu numele generic de *societate civilă*; indiferent de acceptarea sau neacceptarea termenului — nu aceasta este problema esențială — este vorba de un complex de instituții (aparate) sau organisme care omogenizează voința și conștiința clasei conducătoare înseși, vizează aceeași finalitate și pentru clasele și categoriile sociale subordonate, completînd astfel exercitarea puterii de stat de către clasa dominantă. Complexul desemnează deci un factor al suprastructurii politice generator după expresia lui Gramsci, de hegemonie politică.

Pe acest fundal se conturează direcția de cercetare privind relația dintre puterea politică a clasei conducătoare și puterea ei de stat, diferență care nu este întîlnită explicit la creatorii marxismului. Dar la rezolvarea ei se poate pleca de la faptul relevat de Marx și Engels că clasa ce stăpînește principalele mijloace de producție, dominantă în economie, este deținătoarea *puterii* în societate, a celei economice, politico-sociale și culturale. Aceasta înseamnă *posibilitatea ei de a elabora decizii,*

Scanned with OKEN Scanner

privind funcționarea și dezvoltarea societății — expresia intereselor și voinței sale de clasă — ca și *aceea de a asigura implîntarea sau realizarea lor*. Ipostaza de *subiect al formulării deciziilor* — al actelor care reglementează și normează relațiile sociale — și aceea de *subiect al conducerii procesului materializării acestora* — *adică al executării și controlului lor* — *reprezintă cele două atribute fundamentale ce configurează puterea unei clase dominante*.

Puterea clasei conducătoare apare, astfel, ca totalitatea relațiilor dintre centrii ei de decizie, de exercitare a autorității și de realizare a hegemoniei politice, politico-economice și politico-spirituale. Această totalitate este firește una ierarhizată interior, unele centre prevalînd în raport cu celelalte. Amplificarea numărului centrilor puterii politice caracterizează, de pildă democrațiile burgheze spre deosebire de monarhiile absolute din perioada de tranziție la capitalism, în care puterea era de regulă concentrată într-un singur centru.

Structurarea centrilor puterii dezvăluie faptul că în capitalism centrii puterii guvernamentale, de stat, sînt *predominanți*, față de partidele politice neguvernamentale ale burgheziei, grupurile de presiune, rețeaua de instituții și organisme politico-culturale sau numai culturale. Puterea de stat se detașează ca centru de comandă, de autoritate, de impunere a legii, a coerciținii, inclusiv a forței, ceea ce nu împiedică utilizarea de către unele componente ale ei a unor mijloace de producere a consensului, a adeziunii la politica grupului conducător. Așa este de exemplu parlamentul care unește în activitatea sa latura autorității cu aceea a consensului.

Pe de altă parte, în condițiile noii orînduiri socialiste *centrul politic primordial* îl constituie partidul marxist al clasei muncitoare, care a îndeplinit rolul de forță hegemonică în procesul revoluționar.

Relațiile dintre centrii puterii au anumite zone de rigiditate pregnantă, centralistă, ca în sfera puterii de stat, zone de permeabilitate, ce merg pînă la osmoza parțială (ca acelea dintre centrii ai puterii de stat și cei ai puterii economice, care dețin în capitalismul contemporan principalele pîrghii ale deciziei și autorității), dar

Scanned with OKEN Scanner

și zone de autonomie relativă ce nu exclud contradicțiile interne între ei.

Centrii puterii politice acționează prin intermediul unor instituții construite în raport cu funcția lor caracteristică. Acestea reprezintă aparate organizate de intervenție în desfășurarea relațiilor sociale ; între ele se deosebesc *aparatele politice de stat* ce funcționează pe temeiul autorității, al constrîngerii și *aparatele politice hegemonice* care operează pe baza mijloacelor de producere și dezvoltare a consimțămîntului, adeziunii ideologice a grupurilor sociale. Aparatele sînt deci instrumente de studii, administrare, constrîngere sau modelare spiritual-ideologică ale centrilor puterii de stat sau politice.

Partidele politice ale clasei conducătoare condiționează sub multiple aspecte exercitarea puterii de stat. Fără rolul lor de conștientizare a clasei, de formulare a intereselor ei, de omogenizare a voinței sale, de influențare politico-ideologică a celorlalte grupuri sociale n-ar fi posibilă funcționarea statului ca instrument al autorității sale.

Interdependența dintre puterea de stat și ceilalți centri politici ai clasei conducătoare este, așa cum arată Gramsci, una dintre importantele surse de rezistență ale societății capitaliste în fața contradicțiilor ei ireductibile, a tensiunilor și fenomenelor ei de criză. Ea apare imagistic, într-adevăr, ca o rețea de tranșee, fortărețe și cazemate dispuse în adîncime, legate între ele printr-o multitudine de canale de comunicare, ceea ce permite, ca în anumite situații, funcțiile unei poziții să fie preluate de alta, ca o breșă să fie împiedicată să se extindă, iar „trupe aflate în rezervă“ să fie aduse în zonele periclitate.

Datorită acestei interdependențe, edificată pe parcursul unui proces istoric îndelungat, societățile capitalismului dezvoltat au putut depăși cîteva crize social-politice acute în secolul nostru, inclusiv unele de la sfîrșitul anilor '60.

Particularitatea la care ne referim permite frecvente amenajări interioare între centrii puterii de stat și cei nestatali, între aceștia și aparatele lor, în funcție de in-

Scanned with OKEN Scanner

teresele clasei conducătoare. În perioada postbelică au intervenit astfel de amenajări, urmărind într-o țară sau alta, concentrarea puterii de stat într-un singur centru — formula regimului prezidențial — limitarea atribuțiilor parlamentului, simbioza centrilor puterii executive cu cei militari și cu unii centri politico-economici etc.; după cum s-a conturat tendința — nu întotdeauna realizată — de a limita diversitatea centrilor puterii politice nestatale, adică a numărului de partide, organizații de mass-media etc.

În stadiile de criză deosebită pentru societatea capitalistă aceasta suferă restructurări în direcția concentrării puterii într-un singur centru, a transformării coerciției și represiunii în unica metodă de guvernare și conducere, a desființării totale sau parțiale a centrilor puterii hegemonice. Acestea au fost procese caracteristice instaurării, între cele două războaie mondiale, a dictaturilor fasciste, a celor militare în deceniile postbelice, ceea ce trădează, dincolo de conjunctura istorică, o tendință mai profundă a burgheziei de a ține în rezervă soluții primordial autoritare pentru salvgardarea poziției sale de clasă conducătoare.

Realizarea acestei tendințe nu este însă un act automat al politicii burgheziei, nu depinde numai de voința sa. Ea poate fi contracarată dacă proletariatul reușește să coalizeze în jurul lui celelalte categorii sociale subordonate, să contureze astfel un nou bloc social-politic.

Rezultă astfel că în funcționarea regimului politic capitalist trebuie avut în vedere nu numai articularea centrilor puterii politice a clasei conducătoare, ci și racordarea lor cu palierul instituțiilor politice ale clasei muncitoare, ale celorlalte categorii sociale subordonate.

Linia de evoluție, sinuozitățile regimului politic burghez se degajă din confruntarea constantă dintre cele două paliere ce-l compun, din potențele forțelor sociale înnoitoare de a cuceri poziții hegemonice, de a influența și chiar de a anihila acțiunea politică a clasei dominante.

O asemenea posibilitate este legată de adecvarea politicii clasei muncitoare condițiilor proprii fiecărei societăți, de capacitatea sa de a le utiliza în vederea expansiunii forței sale hegemonice.

Scanned with OKEN Scanner

Procesul tranziției spre societatea socialistă relevă, la rîndul său, *validitatea conceptului de putere politică, expresia articulării statului forțelor revoluționare cu puterea lor hegemonică*. Această articulare permite distanțarea de viziunea unilateralizantă, care restrîngea statul socialist la unul exclusiv proletar și-l identifica cu puterea politică în ansamblul ei. Expresie a unor împrejurări istorice singulare, această concepție nu a fost corectată ulterior prin luarea în considerare a diversității de situații social-politice, a generat uniformizarea practicii revoluționare în loc să teoretizeze respectarea varietății condițiilor și diversificarea strategiilor politice.

Imprimarea unui caracter sectar statului socialist este principala limită a viziunii susamintite pentru care puterea de stat era privită numai ca instrumentul clasei muncitoare și nu al tuturor forțelor sociale care au participat la transformarea revoluționară, la instaurarea noii puteri politice. Neconsiderarea țărănimii și a celorlalte categorii sociale de oameni ai muncii ca participante și partenere egale la exercitarea puterii de stat a deschis posibilitatea folosirii mijloacelor autoritare față de aceste grupuri sociale, în vederea impunerii unor măsuri importante ale politicii trecerii la noua orînduire.

Nedelimitarea clară a funcțiilor distincte a celor două niveluri ale puterii politice, cea de stat și aceea a instituțiilor politice nestatale, a condus la privilegierea metodelor autoritare și la subaprecierea rolului consensului social în procesul de geneză și dezvoltare a structurilor noii societăți. Politica era văzută mai mult ca o succesiune de acte volitive, decît ca rezultanta omogenizării reale a conștiinței și voinței grupurilor sociale. Expresia pregnantă a acestei optici este cunoscuta teză a „curelelor de transmisie", care instrumentaliza acțiunea diverselor organizații sociale, neacceptînd rolul lor de reprezentare activă a unor interese și opinii diferite.

Nedecuparea suprastructurii politice a noii societăți în formare în două paliere convergente, dar distincte funcțional, a mai avut drept consecință suprapunerea dintre partid — ca centru al puterii politice — și puterea de stat. De aici a decurs, printre altele, utilizarea de către partid a unor mecanisme de comandă, admi-

Scanned with OKEN Scanner

nistrative, în locul celor specifice determinării consensului, convingerii și angajării politice.

În condițiile manifestării diverselor contradicții ale tranziției de la capitalism la socialism, ale apariției acutelor dificultăți legate de smulgerea din subdezvoltarea economică și de o industrializare rapidă, de primejdiile generate de situația internațională, aceste limite au alimentat în diferite țări practicile deformatoare ale autoritarismului și voluntarismului, cu multiple și profunde consecințe negative. Ele au produs nu o dată stări de tensiune și fenomene de dezechilibru social-politic.

Dacă predilecția pentru mijloacele autoritare era într-un fel explicabilă pentru stadiul inițial al procesului revoluționar, în acele ambianțe politice ale desfășurării lui în care au prevalat frecvente momente de confruntare între forțe sociale adverse, persistența ei ulterioară reprezintă un izvor de acumulare a unor disfuncționalități, și chiar a unor premise destabilizatoare ale echilibrului social.

Nerepetarea unor fenomene de acest fel apare indisolubil legată de funcționarea constantă a regimului politic socialist ca un ansamblu de relații democratice. Aceasta înseamnă amplificarea și accentuarea rolului consensului social-politic în elaborarea și materializarea actelor politice, adică privilegierea mijloacelor politico-ideologice de conducere, bazate pe respectarea normelor și valorilor democratice în formarea direcțiilor acțiunii politice și în înfăptuirea lor. O importanță semnificativă are în această privință manifestarea partidului revoluționar, centrul primordial al puterii politice, ca sursă principală a edificării și dezvoltării unei democrații sociale și politice autentice, reale.

Consensul se întemeiază pe conștientizarea convergenței dintre interesele proprii fiecărei categorii sociale și cele ale dezvoltării generale a societății, pe participarea la elaborarea actelor politice, adică a manifestării fiecărei organizații sociale ca o componentă a puterii politice, pe construirea unor forme variate de control asupra exercitării puterii de stat, a funcționării centrilor puterii, care să facă imposibilă suprapunerea lor față de societate. Stabilitatea noii orînduiri, construirea și dez-

Scanned with OKEN Scanner

voltarea ei în conformitate cu valorile umanizării integrale a relațiilor sociale, este dependentă esențialmente de echilibrul realizat între palierul puterii nehegemonice și a celei autoritare, de acordarea prevalenței treptate celei dintîi.

*

Această scurtă schiță a istoriei conturării și dezvoltării conceptului de putere politică în cultura marxistă sugerează printre altele și importanța majoră a reflecției științifice pentru practica socială.

Ideile lui Marx și Engels despre puterea de stat au avut — și continuă să aibă — o mare însemnătate istorică. Dar stagnarea teoriei și apoi flagranta ei unilateralizare în interpretarea lui Stalin, care a selectat arbitrar doar unele dintre elementele ei, a devenit terenul stimulării unei practici cu numeroase incidențe deformatoare asupra proceselor sociale.

Se vădește astfel strînsa complementaritate a culturii marxiste cu practica socială și politică. Cultura marxistă nu izvorăște numai din practică ci se comportă ca o adevărată forță propulsoare a practicii, relevă limitele ei, facilitează scoaterea ei din impas luminînd căile înnoirii sale ulterioare.

Scanned with OKEN Scanner

CONTROVERSE IN FILOSOFIA MARXISTĂ CONTEMPORANĂ

(Cu privire la cartea lui L. Althusser „Răspuns lui J. Lewis")

Se poate afirma, fără a greși, că odată cu deceniul al VII-lea gîndirea marxistă începe să parcurgă o nouă perioadă de dezvoltare, pe care o putem aprecia — avem pentru aceasta distanța necesară — drept aceea a unei adevărate renașteri.

Noua perioadă în dezvoltarea marxismului are ca linie de demarcație eforturile teoretice în vederea dezvăluirii gravelor deformări petrecute în procesul construirii societății socialiste în diferite țări, a cauzelor multiple care au provocat formele lor de manifestare.

Întrucît o componentă a acestor deformări a fost sclerozarea dogmatică a teoriei, noua fază în istoria marxismului se impune inițial ca o reacție multilaterală împotriva dogmatismului, care a sărăcit și denaturat gîndirea marxistă însăși, a înăbușit potențele ei cognitive.

Revirimentul gîndirii marxiste se caracterizează, pe de o parte, prin efortul de revenire la sursele ei, de restudiere a operei lui Marx și Engels, pentru a regăsi elementele originare ale acesteia în bogăția și diversitatea lor. O a doua trăsătură a aceluiași proces a fost deschiderea gîndirii marxiste spre contemporaneitate, efortul ei de a răspunde la întrebările noi ale practicii și ale culturii.

Intersecția acestor două direcții de cercetare nu a fost întîmplătoare. Ea a rezultat din necesitatea de a depăși dificultățile acumulate în cadrul marxismului, de a-i restabili rolul său de instrument al cunoașterii științifice. Dacă prima direcție de cercetare a generat un

Scanned with OKEN Scanner

proces autoreflexiv asupra naturii însăși a gîndirii marxiste, cea de-a doua direcție a inițiat ramificarea procesului de cunoaștere a practicii contemporane în complexitatea ei diferențiată.

Un argument care ne îndreptățește să afirmăm începerea unei etape istorice noi în dezvoltarea marxismului este și construirea unui spațiu problematic specific. Acesta este definit de tratarea acelor aspecte ale marxismului pe care dogmatismul le-a eludat sau chiar le-a pus sub semnul întrebării, de abordarea acelor probleme cărora nu le-a dat nici un răspuns sau le-a dat unul neadecvat, ca și de cerințele dialogului cu concepțiile și tezele nemarxiste de un fel sau altul.

Astfel, în acest context se pune problema fizionomiei filozofiei marxiste, a originalității sale, a structurii aparatului ei conceptual, a cunoașterii determinismului societăților contemporane, a funcționalității și dezvoltării lor, a dialecticii procesului revoluționar de trecere la socialism. Un caracter acut au și întrebările privind valorile cardinale ale filozofiei marxiste, relația lor cu practica făuririi orînduirii socialiste. Confruntarea cu curentele nemarxiste sau antimarxiste în cea de-a doua jumătate a secolului nostru, formează o altă dimensiune a aceluiași spațiu problematic.

În cercetarea acelorași teme, întrebări, se conturează puncte de vedere diferite, care emit soluții variate. Unele din acestea vor fi infirmate în totalitate sau numai parțial, dar prezența lor vădește că gîndirea marxistă a devenit un laborator de căutări, în care — ca în orice laborator — nu pot lipsi controversele între diverse puncte de vedere.

Printre filozofii marxiști care au contribuit la schimbarea acestui spațiu problematic, la elaborarea unor răspunsuri la cîteva din întrebările enumerate mai sus, se înscrie prin studiile sale și L. Althusser. Ele sînt semnificative și pentru controversele proprii filozofiei marxiste contemporane.

Iată de ce folosim prilejul pe care ni-l oferă lucrarea lui Althusser *Răspuns lui J. Lewis*, pentru a analiza unele din tezele sale caracteristice și a schița un punct de vedere deosebit la cîteva din întrebările care jalo-

Scanned with OKEN Scanner

nează astăzi filozofia marxistă. Ideile expuse de Althusser în această lucrare — profund polemică la adresa studiilor publicate de filozoful marxist britanic J. Lewis în revista „Marxism Today", la începutul anului 1972, intitulate The Case Althusser („Cazul Althusser") — nu pot fi înțelese în afara studiilor sale anterioare, ceea ce ne obligă să integrăm analiza lor în una mai cuprinzătoare, care se va referi și la alte lucrări ale marxistului francez.

*

O atenție de prim ordin, întru totul justificată, acordă Althusser analizei *determinismului istoriei umane*. Referindu-ne aici doar la unele aspecte ale interpretării sale, remarcăm negarea netă a ideii că „omul face (oamenii fac) istoria" [1], el considerînd drept marxistă numai afirmația că „masele fac istoria". Althusser scrie, astfel: „...Cînd un tîmplar «face» o masă, aceasta înseamnă că el o fabrică. Dar a face istoria? Ce poate să însemne aceasta? Pe tîmplar îl poți cunoaște, dar omul care face istoria, cine este?" [2]. Se vizează, însă, mult mai departe, și anume, respingerea categorică a ideii de „subiect al istoriei umane".

În temeiul accepțiilor pe care le are categoria de subiect în psihologie și în filozofia idealistă, gînditorul francez consideră că existența unui „subiect al istoriei umane" ar implica identificarea prezenței lui „sub forma unei unități a *interiorității*, responsabilă (identitatea, interioritatea și responsabilitatea sînt elemente constitutive, între altele, ale oricărui subiect)... deci capabilă să dea socoteală de ansamblu «fenomenelor» istoriei" [3], ceea ce este însă incompatibil cu materialismul dialectic! „Pentru a fi materialist-dialectică, scrie Althusser, filozofia marxistă trebuie să rupă cu categoria idealistă de «Subiect» ca Origine, Esență și Cauză, *responsabilă* în *interioritatea* sa de toate determinațiile «Obiectului»

---

[1] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, F. Maspero, 1973, p. 24—48.
[2] *Ibidem*, p. 19.
[3] *Ibidem*, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

exterior, ea fiind considerată «Subiectul» interior. Pentru filozofia marxistă, nu poate fi vorba de un subiect ca Centru absolut, ca Origine radicală, ca o Cauză unică“ [4].

Deosebind, în mod îndreptățit, rolul de subiect al oamenilor ca agenți ai unor variate practici sociale, de acela de subiect al istoriei, Althusser subliniază că ei nu-l pot îndeplini pe acesta deoarece „agenții-subiecți nu sînt activi în istorie decît determinați de raporturile de producție și de reproducție și de formele lor“ [5]. Cu alte cuvinte, oamenii nu sînt subiecți ai istoriei pentru că nu sînt liberi, nu sînt non-determinați, ceea ce arată că se dă categoriei de subiect accepția pe care o are în filozofia idealistă.

Mai explicit, filozoful francez scria într-un text anterior că „*adevărații «subiecți» sînt deci acești determinatori și acești repartizatori* (ai oamenilor sau altfel spus ai agenților-subiecți — n. ns.) : *relațiile de producție* (și relațile sociale, politice și ideologice). Cum acestea sînt însă «relații», ele nu pot fi gîndite în categoria de *subiect*“ [6].

Într-un mod succint el își sintetizează punctul de vedere asupra determinismului social în teza că istoria este un „proces fără Subiect și fără Obiect“ [7]. Semnificativă este în acest sens și afirmația lui Althusser după care „istoria producerii“ cunoștințelor este, ca și istoria, un *proces fără subiect*, „...cunoștințele științifice apar (în descoperirea cutărui individ, savant etc.) ca rezultat istoric al unui proces dialectic fără Subiect și fără Scop(uri)“ [8]. Istoria nu are, deci, subiect, ci doar un mecanism, un motor, lupta de clasă. „Istoria este un imens sistem «natural-uman» în mișcare, al cărui motor este lupta de clasă. Istoria este un proces, și anume un *proces fără subiect*“ [9].

---

[4] *Idem*, p. 72.
[5] *Idem*, p. 71.
[6] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 260.
[7] L. Althusser, *Réponse à J. Lewis*, p. 72.
[8] *Idem*, p. 38.
[9] *Idem*, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie subliniat că tezele lui Althusser asupra determinismului istoric reprezintă o reacție împotriva unor influențe ale existențialismului și ale empirismului, care și-au găsit un ecou nemeritat în gîndirea marxistă. Împotriva acestor influențe Althusser relevă caracterul structural al determinismului social, faptul că funcționalitatea unei societăți constă în modul de manifestare a relațiilor sociale, a celor economice în mod special. Împreună cu aceste idei, împărtășim și critica sa la adresa tezei existențialist-empiriste după care omul face istoria. Aparent marxist, acest punct de vedere își are originea în prejudecata empiristă, de largă circulație, după care societatea ar fi o sumă de indivizi. La o privire mai atentă se poate constata însă că în acest fel realitatea socială, ca obiect al cunoașterii științifice, este anihilată, că este răsturnat, fără nici un fel de argument, raportul de determinare de către o societate dată a indivizilor care fac parte din ea. Eroarea este cu atît mai pregnantă cu cît societatea nu numai că nu este o sumă de indivizi, dar nu este nici un ansamblu de relații între indivizi, ci un sistem de relații între domenii sau sisteme parțiale ale activității sociale, fiecare dintre ele satisfăcînd cerințe (necesități) ale funcționării ansamblului. Dialectica unei orînduiri, funcționarea și dezvoltarea ei, este manifestarea corelației dintre diferitele ei sisteme parțiale.

Aceasta nu înseamnă că individul ar dispare. El este, într-adevăr, agentul-subiect al diverselor activități sociale, fiind în această calitate determinat de mecanismul relațiilor în angrenajul cărora este produs. Individul este numai și doar exponentul unor relații, activitatea lui inserîndu-se ca atare în subsistemul căruia îi aparține. Tocmai de aceea frazeologia despre rolul individului ca sursă a socialului este lipsită de orice valoare cognitivă.

De aici nu decurge, cum vom vedea, că problema individului în diferite orînduiri contemporane nu trebuie studiată, că ea ar fi lipsită de interes științific.

Nu putem fi, însă, de acord cu teza lui Althusser privind inexistența unui subiect al istoriei umane, ca și cu caracterizarea acesteia ca un proces fără obiect, teze fundamentale ale interpretării sale asupra determinismului social.

Scanned with OKEN Scanner

Unul dintre argumentele lui Althusser se referă la o pretinsă apartenență a categoriei de subiect la filozofia idealistă și la incompatibilitatea ei cu materialismul dialectic. Pentru a califica o categorie filozofică — deci o abstracțiune care-și propune să surprindă universalul — drept idealistă înseamnă a demonstra că ea este speculativă, arbitrară, lipsită de obiect științific. Se poate demonstra, de pildă, că o categorie ca aceea de transcendență este speculativă și tocmai de aceea nu este specifică filozofiei marxiste. Althusser nu demonstrează însă în nici un fel caracterul speculativ al categoriei de subiect. Este adevărat că acestei categorii i s-a acordat atenție și a fost elaborată cu deosebire în cadrul filozofiei idealiste. Dar aceasta a constituit o limită evidentă a materialismului premarxist, relevată de Marx însuși în prima sa teză despre Feuerbach, din care nu decurge în nici un fel incompatibilitatea categoriei de subiect cu filozofia marxistă.

Surprinzător și paradoxal este cel de-al doilea argument al filozofului francez. După ce, așa cum am văzut, declară categoria de subiect incompatibilă cu gîndirea marxistă, Alhusser se întemeiază pe accepțiile ei specifice filozofiei idealiste și psihologiei, pentru a demonstra inexistența unui subiect al istoriei. În acest fel se demonstrează doar, ceea ce se știa dinainte, că premisa este neștiințifică, inaplicabilă în cadrul unei analize marxiste a societății.

Un răspuns științific la întrebarea privind existența unui subiect al istoriei umane poate fi dat numai pe baza analizei determinărilor societății, a mișcării sale specifice. Premisa de la care trebuie plecat, în acest sens, este modul obiectiv de existență a societății, determinat, după cum se știe, de transformarea naturii sau, altfel spus, de umanizarea acesteia, de autoproducerea societății printr-o activitate multilaterală economică, social-politică, culturală. Spre deosebire de toate celelalte sisteme ale realității obiective, de cele naturale, societatea nu există ca produs finit, dat al naturii. Chiar pe treptele ei rudimentare de dezvoltare, societatea este o realitate complexă produsă (creată), și anume, prin luarea în stăpînire a naturii, prin învingerea continuă a

Scanned with OKEN Scanner

forțelor ei, prin subordonarea și modelarea naturii în conformitate cu nevoile și interesele umane. Această relație determinantă a societății Marx a denumit-o pe bună dreptate *umanizarea naturii*. Activitatea practică — unitate indisolubilă între acțiunea transformatoare și cea spirituală — este relația complexă prin intermediul căreia se produce procesul de umanizare a naturii. Ea este relația determinantă a modului de existență, de funcționare a societății. Marx și Engels scriau în această privință că : „această activitate, această neîncetată muncă și creație sensibilă, această producție este în așa măsură temelia întregii lumi sensibile, în forma în care ea există azi, încît dacă ar înceta fie și numai pentru un singur an, (s-)ar vedea enorme schimbări nu numai în lumea naturii, dar foarte curînd ar dispărea și întreaga omenire..." [10].

Activitatea practică constituie o relație obiectivă cu un caracter cu totul nou și deosebit în ansamblul realității — întrucît un termen al ei îl subordonează și-l modelează pe celălalt în conformitate cu determinările lui — și anume relația prin care societatea se manifestă ca subiect în raport cu natura care-i devine obiect. *Aceasta înseamnă, printre altele, că societatea se diferențiază de natură, se constituie ca o realitate distinctă.*

Subiectul (societatea) nu este — dacă mai e nevoie s-o precizăm — nici origine, nici cauză, nici esența obiectului, a naturii. Dimpotrivă, societatea depinde pe de o parte de natură, dar pe de altă parte o transformă, și-o subordonează.

Spre deosebire, deci, de filozofia idealistă — care are drept criteriu al definirii subiectului, principiul acțiunii conceput drept cauză, origine, esență —, în filozofia marxistă *relația subiect-obiect trebuie concepută ca un raport dialectic determinat prin care un termen (subiectul) se produce prin luarea în stăpînire, transformarea și dominarea celui de-al doilea (obiectul).* Această relație existență între societate și natură se manifestă în ipostaze diferite.

---

[10] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

Întrucît în indisolubilă legătură cu activitatea practică de umanizare a naturii sînt produse toate celelalte subansambluri de relații, se poate afirma că *societatea se manifestă ca subiect atît în raport cu natura, cît și față de ea însăși*. Rolul societății ca subiect în raport cu propria sa realitate este profund diferențiat pe diferitele trepte ale istoriei. El poate fi redus doar la o acțiune de organizare și reglare a relațiilor sociale, de producere a diverselor activități, funcționalitatea orînduirii fiind predominant spontană. Acest rol poate să implice, însă, și niveluri distincte de stăpînire a propriei sale dialectici.

Ținînd seama de faptul că istoria umană este forma specifică a mișcării societății, se poate conchide că, *societatea ca sistem global reprezintă subiectul propriei sale istorii*, adică subiectul activității și al mișcării prin care ea își produce propria sa realitate multilaterală (relații, instituții, cultură etc.).

Rolul de subiect al societății este, deci, determinat strict obiectiv, constituind modul de funcționare al unui sistem specific al realității. Acțiunea societății ca subiect nu se desfășoară în nici un fel în mod arbitrar, ci rezultă din determinările ei, din structura obiectivă a unei orînduiri date, din funcționalitatea domeniilor ei de activitate (sistemelor ei parțiale). Aceasta înseamnă că societatea este nu numai subiectul activității sale, dar și obiectul determinismului său. Societatea dată este nu numai aceea care acționează, ci și aceea care suferă modificările și transformările rezultate din activitatea sa determinată. Unitatea dintre postura de subiect al societății și aceea de obiect este evidentă în faptul că pe fiecare treaptă a dezvoltării sale, ea este atît rezultatul procesului ei istoric anterior, cît și al activității determinate pe care ea o desfășoară.

De remarcat este și faptul că societatea ca subiect nu este, astfel, liberă, în accepția de nondeterminare pe care unii o atribuie termenului. Ea este însă liberă, într-o măsură sau alta, în accepția conceptuală de cunoaștere și dominare a legilor naturii, a propriilor ei determinări.

Rolul de subiect al societății, modul lui de realizare determină ca ea să devină liberă, să-și lărgească aria

Scanned with OKEN Scanner

libertății. Nu pentru că omul ar aspira spre „transcendență, ci întrucît existența societății implică cunoașterea și dominarea naturii, implică tot mai mult, în zilele noastre, cunoașterea și stăpînirea propriului său determinism.

A afirma că istoria este un proces fără subiect și fără obiect înseamnă, după părerea noastră, a subaprecia caracterul specifc al realității sociale, al mișcării sale.

Este de neînțeles opoziția pe care o stabilește Althusser între teza că „masele fac istoria“ (evident în mod determinat) și aceea că „lupta de clasă este motorul istoriei“. Deși expresia „a face istoria“ nu este riguroasă din punct de vedere științific, ea sugerează că realitatea socială este produsă, creată prin activitatea multilaterală a orînduirii date, a claselor ei, care acționează ca „forțe motrice“. De fapt aceste teze exprimă împreună că societatea este atît subiectul activității sale, cît și obiectul determinismului ei.

Să adăugăm, în treacăt, că Althusser concepe rolul claselor și al luptei de clasă în făurirea istoriei într-un mod unilateral și vulnerabil din punct de vedere științific. Astfel, făurirea istoriei este înțeleasă ca activitate de înaintare a istoriei, de „împingere“ a acesteia, avîndu-se în vedere prin această formulare acțiunile luptei de clasă și cele revoluționare, ca și cînd formele mișcării sociale specifice echilibrului orînduirilor bazate pe clase antagonice ar putea fi excluse din istorie, n-ar face parte din istoria orînduirii date. În acest fel se ajunge, inerent, și la concluzia că numai clasele exploatate participă la făurirea istoriei, cele exploatatoare neîndeplinind nici un rol.

Șubrezenia acestei interpretări rezultă fie numai și din faptul că lupta de clasă implică clase adverse care acționează sub imperiul determinismului orînduirii dar și asupra acestuia. Clasele eploatatoare au participat în toate orînduirile în care au existat la făurirea istoriei prin intervenția lor determinantă în reglarea politică a orînduirii, reproducerea ei, în evoluția ei în cadrul anumitor limite. Rolul dominant al acestor clase în orînduirile presocialiste relevă modalitatea specifică de par-

Scanned with OKEN Scanner

ticipare a lor la mișcarea societăților date, la istoria acestora. Este, dealtfel, un adevăr comun faptul că aceste clase au îndeplinit în diferite stadii ale orînduirilor cărora le aparțineau, în totalitate sau numai unele grupuri ale lor, un rol progresist în evoluția socială.

Am relevat această interpretare, care mai poate fi întîlnită în numeroase lucrări marxiste, pentru că ea denotă o manieră subiectivistă de elaborare a unor concepte ale materialismului istoric, manieră care face din progresul istoric temeiul lor, mai mult sau mai puțin explicit, fără însă a aduce în sprijinul acestui punct de vedere nici un argument valabil. Care este, de pildă, criteriul științific pentru a defini forțele motrice ale unei orînduiri numai ca fiind acelea ale progresului social și nu ca agenți ai practicii social-politice, din moment ce toate clasele sociale participă în modalități diferite la funcționarea orînduirii date, își imprimă pecetea acțiunii lor, în diverse grade, asupra acesteia ?

La Althusser această interpretare vădește și o inconsecvență logică profundă cu poziția sa privind caracterul structural al determinismului social.

În ceea ce privește afirmația că istoria este un proces fără scop(uri), se poate spune că în măsura în care se referă la inexistența unei direcții prestabilite a orînduirii ea este întru totul îndreptățită. Dar ideea trebuie completată, în sensul că funcționarea fiecărei orînduiri tinde pe de o parte, să asigure reproducerea acesteia sau, altfel spus, conservarea echilibrului ei. Această tendință reprezintă o direcție a funcționării orînduirii, care devine dealtfel și scopul politicii claselor ei conducătoare. În evoluția unei orînduiri, conturarea la un moment dat a unui complex de necesități obiective, care nu poate fi satisfăcut în limitele societății date, generează tendința desființării acesteia, a trecerii la o altă orînduire. Această nouă tendință reprezintă direcția dezvoltării orînduirii date. Toate acestea arată o dată mai mult caracterul contradictoriu al funcționării unei societăți. Se poate astfel afirma că istoria unei societăți nu are un scop, dar ea are o direcție de dezvoltare care se formează în dialectica internă a funcționării sale.

Scanned with OKEN Scanner

Ideea că *marxismul este antiumanism teoretic* constituie o altă teză importantă, caracteristică gîndirii lui Althusser, pe care acesta o reia în lucrarea *Răspuns lui J Lewis*. Filozoful francez își întemeiază punctul de vedere pe faptul că marxismul are ca punct de plecare nu omul, ci „caracterul determinat al societății în care trăiește el“ [11]. Exprimîndu-și punctul de vedere Althusser scrie într-un studiu anterior : „Sub raportul strict al teoriei se poate și trebuie să se vorbească deschis despre *antiumanismul teoretic al lui Marx* și se poate și trebuie să se vadă în acest *antiumanism* teoretic condiția posibilității absolute (negative) a cunoașterii (pozitive) a lumii umane însăși și a transformării ei practice. Nu se poate să cunoști ceva despre oameni decît cu condiția absolută de a preface în cenușă mitul filozofic (teoretic) al omului“ [12]. Teoriile umaniste sînt considerate în totalitatea lor de către Althusser drept ideologie, în accepția de falsă conștiință a termenului.

Antiumanismul teoretic desemnează, deci, nu lipsa de interes și de preocupare a marxismului pentru om — așa cum s-ar putea crede la o lectură grăbită — ci faptul că acesta nu pleacă de la un mit al omului pentru a-l cunoaște. După cum recunoașterea naturii ideologice a teoriilor umaniste le conferă acestora atributul de falsă conștiință, dar nu și pe acela de elemente ale unei cunoașteri reale. Althusser utilizează un termen șocant, cel de antiumanism, pentru a se delimita de orice interpretare mitică a fenomenului uman, pentru a consolida potențele cognitive ale marxismului.

Rămîne însă deschisă întrebarea dacă orice teorie umanistă este în mod inerent o falsă cunoaștere a realității umane, deoarece o asemenea fatalitate nu poate să decurgă din termenul de umanism.

Althusser consideră că umanismul teoretic se întemeiază întotdeauna pe om, pe conceptul de esență umană, că el ar fi exclusiv un umanism al persoanei, așa cum

---

[11] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 391.

[12] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, op. cit. p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

este după părerea lui umanismul creştin sau cel burghez. Nu există însă nici un criteriu care ar permite o asemenea identificare şi în virtutea căruia afirmaţia lui Althusser ar fi valabilă.

Opera lui Marx elaborează un nou sistem de referinţă în problematica umanismului. Aceasta este reformulată mai întîi în ceea ce priveşte premisele ei, plecînd de la cunoaşterea principalelor determinaţii ale existenţei sociale. În al doilea rînd ea este regîndită şi în ce priveşte termenii proiectului ei, cei ai posibilităţii făuririi unei orînduiri care, prin depăşirea contradicţiilor capitalismului şi a alienării sale specifice, să se edifice ca o societate umanizată integral, capabilă să-şi stăpînească propria sa dialectică.

Preîntîmpinînd o eventuală obiecţie a lui Althusser, trebuie să subliniem că societatea viitoare, ca orînduire integral umanizată, nu este întruchiparea unei idei despre om, ci a necesităţii de a depăşi contradicţiile şi disfuncţionalităţile capitalismului, de a răspunde cerinţelor determinismului care o generează. În *Manifestul Partidului Comunist* — lucrarea pe care şi filozoful francez o recunoaşte ca aparţinînd perioadei maturizării marxismului — Marx şi Engels caracterizau, în acest sens, societatea socialistă ca fiind „o asociaţie în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturora“ [13]

Problematica specifică umanismului teoretic marxist este, deci, acea a umanizării existenţei sociale, ceea ce nu rezultă automat din construcţia unor noi relaţii sociale. Practica socială relevă că noile raporturi sociale nu sînt în mod inerent şi raporturi umanizate care funcţionează sub controlul societăţii în vederea optimizării ei, a dezvoltării sale ascendente.

Umanismul marxist nu constituie o parte distinctă a marxismului ci este articulată ca teorie din unele elemente care sînt proprii filozofiei marxiste, iar altele teoriei socialiste. Sursa sa teoretică o formează particu-

---

[13] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 488.

laritatea societății de a fi un produs al umanizării, al activității societății ca subiect. Pe această bază, umanismul teoretic marxist studiază complexitatea procesului umanizării, caracterul său contradictoriu în contextul relațiilor de exploatare, raportul dintre umanizare și alienare în diferite condiții istorice, posibilitățile și mijloacele desființării alienării umane, dezvăluie sensurile (valorile) fundamentale ale existenței umane, ipostazele variate ale alterării și alienării lor, ale afirmării și realizării lor.

Împreună cu ideea umanismului, Althusser declară falsă problemă și cercetarea alienării sau a libertății umane. Teza sa se întemeiază nu pe o analiză a realității sociale, ci pe faptul că termenii de alienare și libertate sînt proprii filozofiei idealiste, sînt speculativi. Filozoful francez nu observă, însă, că la Marx alienarea are alte note definitorii decît în filozofia clasică germană, aceasta chiar în acele lucrări de tinerețe cărora le contestă caracterul marxist !

Însăși problema rolului individului în societate este pentru Althusser una neștiințifică. Faptul că societatea determină indivizii care o compun, nu poate constitui un argument pentru ignorarea relației complexe dintre societate și individ, a ipostazelor diferite pe care le cunoaște condiția individului în societățile contemporane. Chiar ideea că individul este agentul-subiect al diverselor domenii ale practicii sociale pune problema cunoașterii modalităților variate de înfăptuire a acestui rol, a posiblităților și limitelor lui de manifestare, a tipului de activitate pe care o desfășoară. Semnificativă este, în acest sens, caracterizarea pe care o face Engels orînduirii socialiste ca fiind aceea care trebuie să asigure „tuturor membrilor societății, cu ajutorul producției sociale, condiții materiale de existență nu numai pe deplin îndestulătoare și pe zi ce trece mai îmbelșugate, dar care să le garanteze și o dezvoltare și manifestare deplină și liberă a aptitudinilor lor fizice și spirituale...“ [14].

[14] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 10, Editura politică, București, 1964, p. 279.

Althusser afirmă că ideile care exaltă omul și drepturile lui, cum e de pildă libertatea umană, ar fi proprii numai filozofiei și ideologiei burgheze, ar constitui o diversiune ce ar abate proletariatul de la lupta sa revoluționară. „Cînd (muncitorilor — n. ns.) li se cîntă cîntecul umanist, aceștia sînt îndepărtați de la lupta de clasă, sînt împidicați de a participa și de a exercita singura putere de care dispun ei : aceea *a organizării în clasă și a organizării de clasă, sindicatele și partidul, pentru a conduce lupta lor de clasă*“ [15] Ideile umanismului, drepturile persoanei n-ar fi decît un simplu alibi, o „acoperire“ a orientării economiste a ideologiei burgheze preocupată de stoarcerea plusvalorii. I se face, astfel, ideologiei burgheze un serviciu neașteptat acela de a-i permite să-și anexeze și să monopolizeze problema drepturilor omului, a libertății umane. Să remarcăm, în treacăt, că acreditarea pe diferite căi a acestui punct de vedere, inclusiv datorită poziției unor marxiști, constituie una din cauzele menținerii active a influenței burgheze în importantele categorii ale populației din societatea capitalistă.

Este adevărat că drepturile omului au fost formulate, într-o formă inițială, ca revendicări ale burgheziei revoluționare, ca exprimare a intereselor ei de clasă. Ele au devenit ulterior expresia intereselor tuturor categoriilor de oameni ai muncii în confruntările cu dominația capitalistă. Lupta de clasă a proletariatului a fost întotdeauna indisolubil legată de revendicarea și cucerirea libertății și a tuturor drepturilor omului, de apărarea acestora. Organizarea proletariatului ca o clasă autonomă, revoluționară, manifestarea sa ca forță politică conducătoare trece obligatoriu prin lupta permanentă pentru drepturile omului. Proletariatul desființează limitele înguste, de clasă, pe care aceste drepturi le au în ideologia burgeză, le-a universalizat, schimbînd astfel caracterul lor de clasă.

Un fenomen asemănător s-a petrecut cu acele reguli de funcționare a democrației burgheze care, urmărind asigurarea reprezentativității parlamentare, a controlului

---

[15] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit. p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

asupra puterii executive, liberei expresii a unor puncte de vedere diferite, nu au ca atare caracter de clasă, putînd şi trebuind să fie folosite, într-un mecanism nou al puterii, în funcţionarea democraţiei socialiste. Anumite revendicări progresiste ale burgheziei şi-au putut păstra valabilitatea, coincizînd cu interesele claselor de oameni ai muncii, care într-o măsură le-au imprimat noi note şi le-au schimbat chiar şi destinaţia.

Considerînd cuplul economism/umanism drept definitoriu pentru ideologia burgheză, Althusser ajunge să afirme că influenţa lui în gîndirea marxistă a produs, mai întîi, devierea social-democrată şi ulterior devierea materializată în deformările grave petrecute în procesul construirii socialismului.

Împărtăşind ideea că formula „manifestări ale cultului personalităţii" uzitată pentru a desemna aceste deformări, nu este ştiinţifică şi nu explică fenomenele la care se referă, mărturisim că formula lui Althusser ne apare şi ca inconsistentă, o falsă explicaţie. Chiar acceptînd teza lui Althusser despre o orientare economistă în construirea socialismului, tot nu am avansat în explicaţia reală a cauzelor deformărilor petrecute. Existenţa reală a unei orientări economist-mecaniciste — care considera că dezvoltarea forţelor de producţie va atrage automat triumful noii orînduiri, şi care se baza pe o viziune statică despre relaţiile sociale, ignorînd necesitatea evoluţiei şi a perfecţionăril lor — nu explică încă nici persistenţa ei şi nici deformările politice petrecute. Ipoteza lui Althusser nu ţine seama de faptul că aceste deformări s-au desfăşurat cu precădere în sfera relaţiilor politice şi a relaţiilor de clasă, că voluntarismul politic a fost izvorul primordial al nerespectării principiilor şi valorilor marxismului în construirea socialismului. Deformările politice şi sociale au apărut pe fundalul unui stadiu specific al dezvoltării economice, al unor dificultăţi şi contradicţii economico-sociale încă insuficient puse în lumină. Aceasta este direcţia în care, după părerea noastră, trebuie căutată adevărata explicaţie ştiinţifică a fenomenelor petrecute.

Contestarea caracterului umanist al marxismului, departe de a contribui la dezvoltarea rigorii sale ştiinţifice, îi ştirbeşte originalitatea specifică.

Scanned with OKEN Scanner

*

În ultima parte a acestor însemnări, merită să ne oprim, fie și în mod succint, asupra unor idei ale lui Althusser asupra filozofiei în general, a celei marxiste în mod special.

Ceea ce izbește, de la început, în aceste considerații este contestarea pînă la anihilare a rolului cognitiv al filozofiei. În lucrarea sa *Răspuns lui J. Lewis,* acest punct de vedere este exprimat categoric sub forma a patru teze și anume, că, în general : „1) filozofia nu este (o) știință ; 2) ea nu are obiect, în sensul în care o știință are obiect ; 3) filozofia nu are istorie (în sensul în care o știință are istorie) ; 4) filozofia este politica în teorie... Filozofia este, în ultimă instanță, lupta de clasă în teorie“ [16].

Punctul de vedere al lui Althusser asupra filozofiei este profund echivoc, incoerent. Aceasta rezultă limpede din precizarea că : „spre deosebire de științe, filozofia întreține un raport intim cu tendința de clasă a ideologiilor care, în ultimă instanță, sînt practice și nu aparțin teoriei («ideologiile teoretice» ar fi în ultimă instanță detașamente ale ideologiilor practice în teorie)“ [17]. Termenul de „ideologie teoretică“ este însă, din punctul de vedere al filozofului francez un non-sens deoarece pentru el teoria este cunoaștere, iar ideologia este falsă cunoaștere, fiind subordonată intereselor, deci, practicii unui grup social. Ca atare este imposibil de știut care ar fi deosebirea între ideologia teoretică și cea practică, întrucît prezența ideologiei în teorie anihilează pe aceasta din urmă, anihilează cunoașterea !

Dincolo însă de incoerența logicii sale, Althusser concepe filozofia, în ansamblul ei, drept o componentă a ideologiei, în accepția de falsă conștiință a acestui termen. „Filozofia, ca și religia și morala, nu este decît ideologie, nu are istorie, tot ce pare a se petrece în ea se petrece în realitate în afara ei, în sigura istorie reală, aceea a vieții materiale a oamenilor. Știința este realul însuși, cunoscut prin actul care-l dezvăluie, distrugînd ideologiile care-l violează : pe primul plan al acestor

[16] L. Althusser, *Réponse à J. Lewis,* op. cit. p. 56.
[17] *Idem,* p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

ideologii se află filozofia“ [18]. Filozoful francez își susține teza prin interpretarea unilaterală a unor texte în care întemeietorii marxismului prezintă dispariția filozofiei speculative ca fiind a filozofiei în genere. De asemenea, el își susține teza printr-un citat din Dietzgen, reprodus de Lenin în *Materialism și empiriocriticism*, în care filosofia este considerată „ca un drum care nu duce nicăieri“.

În optica amintită, filosofia nu ar avea obiect și nici istorie. „Dacă în filozofie nu se întîmplă nimic, este tocmai pentru că ea nu are obiect. Dacă în știință se întîmplă într-adevăr ceva, este pentru că ele au un obiect a cărui cunoaștere ele o pot aprofunda, ceea ce le dă o istorie. Cum filozofia nu are obiect, aici nu se poate întîmpla nimic. Nimicul istoriei sale nu face decît să repete nimicul obiectului său“ [19].

Filozofia nu ar fi decît expresia unui conflict între materialism și idealism, în cadrul căruia se reflectă și se rumegă mereu aceleași idei, oricît de vechi, în funcție de modul în care acestea, printr-o modernizare superficială pot servi interesele uneia sau alteia dintre clasele aflate în luptă. „În filozofie nimic nu este în mod radical nou, deoarece Teze vechi, reluate și mutate, supraviețuiesc și reinvie într-o filozofie nouă. Dar, totodată, nimic nu este rezolvat în mod definitiv : există întotdeauna pendularea tendințelor antagoniste..., cele mai vechi filozofii sînt întotdeauna gata să reatace, deghizate în forme noi, uneori chiar în forme din cele mai revoluționare“ [20].

În filozofie problema principală nu ar fi cea a cunoașterii ci a stabilirii unei ordini ierarhice, a unei ordini de dominare între elementele cuplului categorial fundamental materie-spirit. Funcția filozofiei ar consta, astfel, în a trage o linie de demarcație între tendințe antagoniste, linie de demarcație „care respinge noțiunile ideologice ale filozofiilor ce reprezintă tendința opusă tendinței ei“ [21]. Această linie de demarcație se realizează pe

---

[18] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 334.
[19] *Idem*, p. 382.
[20] L. Althusser, *Réponse à J. Lewis*, op. cit., p. 60.
[21] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, op. cit., p. 356.

Scanned with OKEN Scanner

baza unor criterii ideologice de clasă și nu cognitive, principiile fundamentale ale curentelor filozofice nefiind demonstrabile.

Acest mod de a concepe filozofia, în integralitatea ei ca falsă conștiință, exprimă o atitudine de subapreciere a rolului filozofiei în procesul cunoașterii. Dacă este adevărat că filozofia premarxistă reprezintă în zone importante ale ei o falsă cunoaștere, nu se poate contesta că în cadrul ei s-au elaborat ipoteze, idei și categorii care au intervenit în cunoașterea științifică, au favorizat-o Așa este de pildă, cazul cu fundamentarea categoriilor de cauzalitate, necesitate, lege și determinism, ca și cu ideile de realitate obiectivă, de adevăr și criteriile lor etc. Dacă l-am urma pe Althusser, ar însemna să considerăm ca fiind lipsite de orice importanță științifică, cognitivă, logica lui Aristotel și dialectica hegeliană, empirismul lui Bacon ca și raționalismul cartezian !

Dezvoltarea filozofiei și a științelor s-a realizat într-o indisolubilă legătură, între ele existînd o permanentă comunicare. Nu numai filozofia s-a reînnoit pe terenul oferit de datele științelor prevalente într-o epocă sau alta, dar și diferitele ramuri ale științei au beneficiat și beneficiază de progresele gîndirii filozofice, de unele abstracțiuni specifice acesteia care le-au permis să formuleze întrebări, să elaboreze concepte, să integreze răspunsurile lor fragmentare într-o explicație unitară. Este știut, astfel, că chiar și decuparea unui fapt elementar din numeroase domenii ale științei este indisociabilă de o interpretare, în ultimă instanță, filozofică, după cum desprinderea unor concluzii dintr-un grup de fapte de știință poate implica și intervenția unor fundamente de ordin filozofic. Să amintim în această privință că dificultățile și controversele fizicii atomice au reliefat o dată mai mult întrepătrunderea dintre cercetările unor științe și cunoașterea filozofică, întrucît controversele amintirile au fost alimentate de interpretări inadecvate total sau parțial a categoriei filozofice de determinism, ca și raportului dintre subiectul epistemic și obiectul cunoașterii etc.

Filozofia nu are un obiect ca acel al unei științe, întrucît ea se ocupă, printre altele, de elaborarea unei

Scanned with OKEN Scanner

concepții asupra realității ca totalitate, de dezvăluirea notelor ei universale. Caracterul specific al constituirii obiectului său nu poate conduce însă la concluzia că ea nu are obiect, numai pentru că acesta este deosebit de cel al unei științe și este abordat parțial cu mijloace cognitive proprii, doar dacă se contestă că realitatea ca totalitate, universalul ar putea fi obiect de cercetare. Nici tratarea neștiințifică a acestui obiect, în general sau în mare parte, de către metafizica speculativă, nu infirmă existența unui obiect al filozofiei, ca produs al unor cerințe ale procesului cunoașterii ca și al formării conștiinței de sine umane. Dealtfel, însuși Althusser acceptă, în ultima sa lucrare, într-o formă vagă, că filozofia are un obiect, considerînd că acesta ar fi constituit de „probleme reale ale practicilor sociale“ [22].

Este eronată și ideea că în cadrul filozofiei nu se întîmplă nimic, că argumentele ei s-ar repeta mereu, că ea n-ar avea istorie. Se schimbă însăși posibilitatea de studiere filozofică a realității, întrebările pe care filozofia le poate formula și răspunsurile pe care le poate emite, toate acestea fiind determinate de nivelul societății, al culturii. Există, după cum se știe, o diferență calitativă între materialismul antic și cel modern, al secolului al XVII-lea și al XVIII-lea, între dialectica gîndirii grecești și cea hegeliană, în ceea ce privește încărcătura lor științifică și valoarea lor cognitivă.

Numai negarea rolului filozofiei în procesul cunoașterii a putut duce la lipsirea ei de obiect și de istorie, calificarea ei drept un nimic, un drum care nu duce nicăieri.

În acest context Althusser concepe și filozofia marxistă, redusă la materialismul dialectic, tot ca ideologie, în concepția sa de falsă cunoaștere. Cu alte cuvinte, filozofia marxistă nu are nici ea valoare cognitivă, științifică.

Invocînd o pretinsă lege a rămînerii în urmă a filozofiei față de știință, Althusser afirmă că de fapt filozofia marxistă nici nu a fost încă elaborată. Inexistența, în opera întemeietorilor ei, a unui sistem de concepte filo-

---

[22] L. Althusser, *Réponse à J. Lewis*, op. cit., p. 42.

sofice nu reprezintă un argument consistent în sprijinul tezei amintite, deoarece ideile forță care conferă originalitate filozofiei marxiste, sînt prezente în opera lui Marx și Engels.

Concludent pentru neînțelegerea de către Althusser a specificului filozofiei marxiste este, după părerea noastră, considerarea materialismului istoric ca fiind exterior filozofiei. În realitate materialismul istoric exprimă un nou sistem de referință al filozofiei, noi răspunsuri la cîteva dintre întrebările acesteia, care permit să se vorbească de o filozofie marxistă.

Fără a putea insista, în aceste însemnări, asupra multiplelor aspecte ale problemei, vom aminti, doar, că marxismul a transformat filozofia într-un proces de cunoaștere specific prin fundamentarea într-un mod nou a problematicii sale, prin înlocuirea vechiului sistem de referință dihotomic al raportului dintre materie și conștiință, cu altul format din relația dintre societate ca subiect și ansamblul realității obiective (natura).

Studierea raporturilor determinate dintre societate și natură cuprinde în sine cheia enigmei relației dintre materie și conștiință, constituie singurul sistem de referință real al abordării și înțelegerii acestei relații. În fond, așa numita problemă a raportului dintre materie și spirit nu este decît transpunerea eronată a relației dintre existența umană și natură, dintre existența umană și propriile sale produse spirituale. Considerarea metafizică a raporturilor dintre materie și spirit, adică în afara relației dintre societate și natură — proprie atît idealismului, cît și materialismului pre-și nemarxist — conduce inerent la conceperea materiei și a conștiinței ca două entități opuse, pe care nu le leagă nimic, împinge la reducerea unui termen la celălalt.

Dezvăluind faptul că societatea reprezintă unitatea indisolubilă a materialului cu spiritualul, a activității materiale cu cea spirituală, materialismul istoric a relevat întrepătrunderea în structura obiectivă a unui sistem al realității a ceea ce părea opus în mod ineluctabil. Mai mult decît atît, faptul că societatea, determinată genetic de către natură, devine totodată o sursă de determinare, de transformare a naturii, a realității obiective, pune în

Scanned with OKEN Scanner

lumină ancronismul stabilirii unei ierarhii între materie și conștiință concepută în mod polar.

În acest fel, problematica filozofică, care gravita în jurul problemei stabilirii unei ierarhii între materie și conștiință, este decupată într-un mod nou, avînd în centrul ei studiul raporturilor dintre societate și ansamblul realității obiective, prin intermediul cărora societatea ca subiect își apropie multilateral realitatea, o transformă, se dezvoltă de la rolul ei de subiect determinat obiectiv, la cel de subiect conștient de sine. Ideea materialității dialectice a realității încetează de a fi un simplu principiu mai mult sau mai puțin apodictic, devine demonstrabilă pe baza relației dintre societate și natură. Se remarcă, în sfîrșit, că confundarea de către cea mai mare parte a literaturii filozofice marxiste a problematicii ei cu cea tradițională nu schimbă faptul că în opera lui Marx și Engels sînt expuse jaloanele fundamentale ale înnoirii acesteia.

Inaugurînd un nou mod de a concepe realitatea ca totalitate, întemeiat pe construcția articulațiilor sale exclusiv pe baza faptelor de știință, pe elaborarea conceptelor sale prin dezvăluirea relației de necesitate dintre notele lor determinante, filozofia marxistă — așa cum a fost văzută de întemeietorii ei — nu este în nici un fel o falsă cunoaștere ci un proces cognitiv, științific cu trăsături specifice.

Pentru filozoful francez, elementul inedit pe care-l întruchipează filozofia marxistă este acela că ea a fost elaborată de pe pozițiile clasei muncitoare. Ea reprezintă, cu alte cuvinte, un salt în sfera ideologiei ca falsă cunoaștere, deoarece clasa muncitoare își constituie o ideologie ce exprimă interesele unei clase revoluționare. Filozofia marxistă este revoluționară pentru că ar exprima, în ultimă instanță, interesele luptei clasei muncitoare în teorie.

Această teză, deși de largă circulație, este lipsită de temei, întrucît clasa muncitoare nu este în mod automat, spontan, revoluționară, ci numai în măsura în care are o conștiință marxistă, constituită pe baza adevărurilor descoperite de filozofia și sociologia marxistă. Clasa munci-

Scanned with OKEN Scanner

toare se dezvoltă ca forță socială revoluționară numai prin însușirea conștiinței întemeiată pe cunoaștere.

Filozofia și sociologia marxistă nu au fost elaborate, așa cum se afirmă frecvent, de pe pozițiile clasei muncitoare, ci au devenit componente ale conștiinței acesteia, instrument teoretic al conștientizării poziției sale, deoarece dezvăluie trăsăturile fundamentale ale dialecticii sociale, ca și rolul istoric al proletariatului. Filozofia marxistă constituie o treaptă superioară a culturii prin articulațiile sale de proces al cunoașterii, prin adevărurile sale, iar proletariatul devine revoluționar prin situarea sa pe pozițiile marxismului.

Tocmai de aceea, între filozofia marxistă și politica clasei muncitoare se stabilește un raport cu totul nou față de cel existent între alte curente filozofice și grupările sociale pe care le-au reprezentat sau le reprezintă. În timp ce alte curente filozofice contituie un ecran al stărilor subiective ale unor grupuri sociale, al intereselor lor politice, filozofia marxistă se constituie pe baza normelor cunoașterii, ale stabilirii adevărului. Pe de altă parte, în timp ce politica altor clase are în mod primordial caracter pragmatic, ceea ce explică subordonarea față de ea a componentelor conștiinței acelor clase, politica clasei muncitoare este adecvată intereselor ei, este revoluționară numai în măsura în care se întemeiază pe cunoașterea științifică, inclusiv pe cea filozofică marxistă.

Legătura indisolubilă între filozofia marxistă și politica clasei muncitoare constă în faptul că cea dintîi răspunde unor întrebări ale practicii politice, fără însă a i se subordona, oferindu-i acesteia rezultatele procesului cunoașterii teoretice.

Iată de ce caracterizarea pe care Althusser o face filozofiei ca fiind, în ultimă instanță, luptă de clasă în teorie este nesatisfăcătoare, unilaterală, atît în ceea ce privește filozofia în general, cît și îndeosebi filozofia marxistă.

La sfîrșitul acestor însemnări se mai impun încă două observații. Prima se referă la invocarea de către Althusser a necesității apărării contemporane a ortodoxiei marxismului. Este adevărat că în cadrul reacției împo-

Scanned with OKEN Scanner

triva dogmatismului s-au manifestat și critici „de la dreapta“ — pentru a folosi termenul filozofului francez — s-au făcut simțite și tentative de transpunere eclectică în cadrul marxismului a unor elemente lipsite de viabilitate teoretică, aparținînd altor curente filozofice.

Întrebarea care se pune este, însă, de a ști ce se înțelege prin ortodoxia marxismului, cu atît mai mult cu cît adesea aceasta a fost invocată pentru a legitima interpretări unilateralizante, dogmatice ale marxismului. În această privință, nu putem decît să subscriem la ceea ce scria Gramsci cu totală îndreptățire, și anume că „conceptul de «ortodoxie» trebuie renovat și readus la originile lui autentice. Ortodoxia nu trebuie căutată în cutare sau cutare dintre adepții filozofiei praxisului, în cutare sau cutare tendință legată de curente străine de doctrina originală, ci în conceptul fundamental, după care filosofia praxisului «își e suficientă sieși», conține în ea toate elementele fundamentale pentru a construi nu numai o concepție despre lume totală și integrală, o filozofie și o teorie totală a științelor naturii, ci și pentru a da viață unei organizații practice integrale a societății, adică pentru a deveni o civilizație totală și integrală“ [23].

A doua observație finală se referă la procedeul lui Althusser de a-și întemeia tezele pe citate din opera lui Marx și Engels fără a le corela însă de multe ori cu analiza fenomenelor reale de care se ocupă ele. Citatele reproduc un punct de vedere care exprimă un adevăr numai dacă, în confruntarea cu analiza fenomenelor, ele sînt confirmate. Altfel, ele devin expresia sacralizată a unor formulări, în dauna cercetării fenomenelor realității, singura cale de a stabili adevăruri, de a dezvolta gîndirea marxistă.

Din această succintă prezentare și dezbatere a unor idei ale lui Althusser, concluzia cea mai importantă este aceea a actualității deosebite a sporirii forței cognitive a filozofiei marxiste, a dezvoltării ei pe baza respectării fizionomiei sale specifice, originale, care a determinat deschiderea unei pagini noi în istoria umană.

---

[23] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Editura politică, 1969, p. 123.

LUCRĂRILE LUI L. PĂTRĂȘCANU : O EXPLICAȚIE MARXISTĂ A FENOMENULUI ROMÂNESC

Un jalon fundamental al culturii social-politice marxiste din România îl constituie articolele, studiile și îndeosebi ultimele lucrări de anvergură ale lui L. Pătrășcanu.

Cărțile sale *Un veac de frămîntări sociale, Problemele de bază ale României, Sub trei dictaturi, Curente și tendințe în filozofia românească* — scrise între anii 1941—1945 se articulează ca o adevărată operă unitară, consacrată studierii și înțelegerii marxiste a istoriei, particularităților economice și social-politice ale României prerevoluționare, deslușirii alternativei dezvoltării sale revoluționare, care începuse să se desfășoare. Linia arhitectonică a concepției sale științifice obiectivată în cărțile sale a fost relevată de însuși Pătrășcanu într-un interviu acordat scriitorului I. Biberi în anul 1945 : „Trebuie să subliniez că de cîțiva ani, înainte de a intra în domiciliul obligatoriu, am început să studiez cu pasiune fenomenul românesc sub toate aspectele sale... În lipsa unor studii pregătitoare asupra structurii vieții societății românești în spirit marxist, am simțit nevoia de limpezire sufletească, de a cerceta personal viața românească... Din această nevoie și desigur din aderența intelectuală și sufletească la fenomenele studiate, au ieșit cele trei lucrări ale mele, toate consacrate problemei românești. Am căutat să analizeze fenomenul istoric în *Un veac de frămîntări sociale ;* problemele economice și sociale imediate au făcut obiectul cărții *Problemele de bază ale României ;* aspectul politic al fenomenului a fost tratat în *Sub trei*

dictaturi. Lucrez acum la cea de-a patra lucrare, care închide de fapt ciclul : *Curente și tendințe în filozofia românească*. Cu toate că subiectul din urmă se deosebește fundamental de celelalte, are ca bază aceeași idee, cercetarea fenomenului românesc sub toate aspectele sale" [1].

Din această viziune rezultă pe de o parte caracterul sistematic al analizei întreprinse, iar pe de altă parte globalitatea ei doarece include în investigație toate domeniile societății românești, de la cel al economiei, trecînd prin cel al relațiilor sociale, politice și terminînd cu aspecte ale curentelor ideologice. Astfel concepută această analiză se delimitează radical de interpretarea economist-mecanicistă a marxismului, dominantă în acea perioadă istorică, care reducea adesea gîndirea lui Marx la o explicație economistă a realității sociale. După cum, prin dezvăluirea rolului forțelor sociale în modelarea cursului evenimentelor istoriei, a importanței coerenței lor ideologice și volitive, ea se distanțează de interpretarea pozitivistă cu optica sa fatalistă asupra determinismului social.

Scrierile lui Pătrășcanu la care ne referim reprezintă cea mai cuprinzătoare și cea mai nuanțată cercetare marxistă a societății românești realizată în prima jumătate a secolului nostru, continuînd pe acea întreprinsă de C. D. Gherea. Ele sînt, așa cum se va putea vedea, o dovadă că se putea gîndi marxist coerent într-un mod nedogmatic, chiar și într-o perioadă în care influența dogmatismului era în plină extindere, reliefînd o dată mai mult valențele științifice ale marxismului ca instrument de cercetare și descoperire a adevărului. Comparate cu studiile și articolele anterioare ale lui L. Pătrășcanu, aceste lucrări dovedesc o mare independență de gîndire, desprinderea cu îndrăzneală de stereotipuri neconcordante cu dezvoltarea procesului istoric, exploatarea, chiar dacă nu întotdeauna în mod explicit, a unor soluții menite să fie adecvate valorilor marxismului și condițiilor istorico-naționale ale României.

---

[1] I. Biberi, *Lumea de mîine*, Forum, București, 1945, p. 80.

*

Concepția marxistă a lui Pătrășcanu privind fizionomia societății românești interbelice și problematica ei se caracterizează prin cîteva idei-forță sau motive teoretice. Ele traversează într-o formă sau alta edificiul lucrărilor sale și asupra lor ne vom opri îndeosebi în cele ce urmează.

O primă direcție de investigare este aceea a genezei societății capitaliste din România, a dezvăluirii trăsăturilor propii acestui proces. Ea s-a materializat în cartea *Un veac de frămîntări sociale*, adevărată lucrare de sociologie istorică ce tratează începuturile capitalismului și particularitățiile constituirii lui în țara noastră. Interesul elucidării problemei nu era numai de ordin teoretic ci și unul profund politic, deoarece din felul abordării și rezolvării ei se degajau orientări programatice ale acțiunii forțelor social-politice. Este suficient să amintim, în această privință, controversa care a făcut epocă a „formei fără fond" ce avea ca obiect problema legitimității revoluție de la 1848, a consecințelor ei sociale și culturale, ale cărei reziduuri ideologice se fac, în parte, simțite și astăzi.

Teza lui Pătrășcanu pe care el o argumentează pe multiple planuri este aceea că societatea capitalistă a fost și în România — ca și în celelate țări dealtfel — produsul primordial al dezvoltării economice și sociale interne, a unei dezvoltări în care formarea capitalismului a cunoscut numeroase note individuale originale. În Principatele Române a avut loc un proces de tranziție cu mai multe trepte distincte între feudalism și capitalism de-a lungul căruia s-a amplificat treptat rolul economiei de schimb precapitaliste, al capitalului comercial și cămătăresc, s-au conturat embrionar noi forțe productive. Aceste fenomene economice și-au găsit expresia în diferențierea unor noi grupuri sociale, acelea ale negustorilor, meșteșugarilor și într-un tîrziu ale unui preproletariat. Procesul se întinde din cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pînă în 1864, la reforma agrară inițiată de Al. I. Cuza și M. Kogălniceanu. Pătrășcanu consideră că aceasta este perioada unui regim iobă-

gist, diferit de cel feudal, dstincție teoretică pe care o împărtășește împreună cu economistul sovietic din anii '30, S. Dubrovski.

Mai curînd decît diferențierea categorică a acestor două regimuri, așa cum se face în introducerea cărții, în temeiul faptului că în regimul feudal a fost dominantă renta în produse, iar în cel iobag renta în muncă, considerăm că această ultimă fază se caracterizează îndeosebi prin *suprapunerea rentei în muncă, cu cea în produse și cu renta în bani.* Ideea rezultă chiar din paginile primului capitol al cărții *Un veac de frămîntări sociale* : „Rentă în producție, rentă în muncă, rentă în bani : toate determină trei etape bine definite în raporturile intervenite între țărănimea română și stăpînii de moșii. Aceste trei forme de rentă nu apar însă succesiv, ci se împletesc una cu cealaltă. Existenței paralele, în Principate, a rentei în produse și a celei plătite în muncă, îi corespunde procesul principal de prefacere parțială a unora în formă bănească... Creșterea nemăsurată a rentei în muncă este caracteristică epocii de după 1750... Împletirea ei cu renta în produse și în bani... nu schimbă caracterul noului regim sub care începuse, din acel moment să trăiască această țărănime : *regimul iobăgist*“ [2].

Trebuie adăugat că în *Capitalul*, Marx relevă cu îndreptățire *că forma cea mai primitivă și mai simplă a rentei este cea în muncă,* în care „... munca producătorului... este încă distinctă, în spațiu și timp, de munca lui pentru moșier“, în schimb *renta în produse* „... presupune un stadiu mai înalt de cultură la producătorul direct, deci o treaptă mai înaltă de dezvoltarea a muncii lui și a societății în genere“, fiind prestată sub forma relațiilor economice în locul constrîngerii directe, iar *renta în bani* implică „... deja o dezvoltare mai însemnată a comerțului, a industriei orășenești și în genere a producției de mărfuri, prin urmare și a circulație bănești“ [3].

Neconcordanța acestor delimitări cu punctul de vedere exprimat de Pătrășcanu în introducerea cărții sale pro-

[2] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale,* Ed. Cartea Rusă, București, 1945, p. 36, 37.

[3] K. Marx, *Capitalul* vol. 3, p. II, ESPLP, București, 1955, p. 745, 750.

Scanned with OKEN Scanner

vine probabil din nediferențierea rentei în produse proprii economiei tributale, la care Marx face aluzie într-un text despre țările române, în volumul întîi din *Capitalul*, de aceea tipică economiei feudale. „În principatele dunărene claca era legată de rente în natură și de alte accesorii ale șerbiei ; ...Așa stăteau lucrurile în provinciile românești. Modul lor de producție inițial era bazat pe proprietatea comună, dar nu pe proprietatea comună, în forma ei slavă, și cu atît mai puțin în cea hindusă. O parte a pămînturilor era cultivată ca proprietate privată liberă, de către membrii obștei pe cont propriu, altă parte a lor — ager publicus — era cultivată de toți împreună. Produsele acestei munci în comun serveau în parte ca fond de rezervă pentru anii cu recoltă proastă sau pentru alte întîmplări neprevăzute, în parte ca tezaur public pentru acoperirea cheltuielilor războiului și ale cultului, precum și a altor cheltuieli ale comunei. Cu timpul, demnitari războinici și bisericești uzurpară, odată cu proprietatea comună, și prestațiile în folosul acesteia. Munca țăranilor liberi și pămîntul lor comun se transformă în *muncă de clacă* pentru cei care furaseră acest pămînt“ [4]. Așa cum se poate constata prima parte a pasajului se referă la proprietatea tributală și la renta în produse care-i era proprie, în timp ce partea a doua are în vedere renta în muncă din feudalism.

Esențial însă în considerațiile lui Pătrășcanu este, dincolo de inadvertența amintită, conceperea procesului de tranziție de la feudalism la capitalism ca fiind compus din mai multe perioade, în care cea a dezvoltării economiei de marfă precapitaliste a generat premisele formării economiei capitaliste.

Un punct de vedere apropiat a fost exprimat într-o discuție științifică ulterioară asupra acestei probleme de numeroși cercetători, printre care și P. Sweezy. El afirma că : „Tranziția de la feudalism la capitalism nu este deci un proces neîntrerupt, ci se compune... din două faze complet diferite care prezintă probleme total distincte

---

[4] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, Ed. PCR, București, 1947, p. 232, 233

Scanned with OKEN Scanner

și trebuie să fie analizate separat“ [5]. Economistul american se referea la faptul că stadiul unei producții de mărfuri precapitaliste a șubrezit feudalismul și a pregătit dezvoltarea propriu-zisă a relațiilor capitaliste.

Cea de-a doua dimensiune a cercetării sociologice realizată de Pătrășcanu vizează fizionomia forțelor sociale participante la procesele istorice care au determinat constituirea României moderne. Aceste procese au fost arena ciocnirii intereselor și acțiunii diferitelor clase și categorii sociale specifice capitalismului în formare, a gradului lor de dezvoltare economică și al maturizării lor politico-ideologice, dar și al slăbiciunilor lor provenite din evoluția lentă și întîrziată a capitalismului în țările române.

În acest fel este abordată în mod frontal problema cheie a disputei privind făurirea societății capitaliste românești : a fost aceasta rodul primar al influenței capitalismului occidental, al ideilor și revoluțiilor din Europa apuseană — cum susținea junimismul conservator și într-o formă oarecum apropiată însuși Dobrogeanu-Gherea — sau dimpotrivă, ea a fost rezultatul unui fenomen identic de dezvoltare cu cel al capitalismului occidental, cum susținea St. Zeletin ?

Răspunsul lui Pătrășcanu surprinde corelația dialectică dintre trăsăturile genezei și evoluției capitalismului în general cu originalitatea manifestării acestora în istoria României. Demonstrația relevă că nașterea capitalismului în țara noastră nu a fost o excepție în raport cu dezvoltarea socială universală, dar nu a fost nici o simplă pastișă, o imitație a fenomenelor petrecute în societățile Europei apusene, cu atît mai puțin un simplu produs de import, lipsit de rădăcini obiective economice, sociale și culturale proprii, caracteristice. Polemizîndu-se cu teza junimistă a imitației sau cu cea gheristă a influenței preponderente a capitalismului occidental se precizează : „Importanța și rolul jucat de capitalismul apusean asupra așezărilor și evoluției poporului român au fost, fără îndoială, însemnate... Cu toate acestea, pentru

---

[5] M. Dobb, P. M. Sweezy, *Du féodalisme au capitalisme : problèmes de la transition*, Maspero, Paris, 1977, p. 69.

înțelegerea și explicarea fenomenelor sociale care s-au desfășurat în secolul trecut în Principate este necesar, în primul rînd, să fie puse în lumină forțele interne-economice și sociale — care ele, înainte de toate, au determinat cursul pe care l-a luat poporul român în ultima sută de ani. Numai îmbrățișînd acest punct de vedere, este posibilă deslușirea adevăratelor cauze ale mișcărilor sociale și revoluționare din tot acest timp“ [6].

Studiind, prin această optică metodologică începuturile revoluției burghezo-democratice din Principate, Pătrășcanu subliniază diversitatea istorică a fenomenului românesc : „Aplicarea unor criterii obiectiv juste, dar împrumutate mișcărilor revoluționare din apusul Europei, precum și încercarea de a găsi o asemănare a revoluției pandurilor cu ceea ce s-a petrecut acolo, atunci cînd burghezia a deschis lupta ei pentru putere, ar duce la o falsificare a realităților românești. Între mișcarea din 1821, ca început al revoluției burghezo-democratice în România și între mișcările similare, din țările apusului, există fără îndoială puncte comune. Totuși, în judecarea acestei prime încercări revoluționare din Principate, trebuie avut permanent înaintea ochilor, nivelul real al forțelor de producție și cadrul în care activau ele, lipsa unei diferențieri sociale în sînul maselor angajate în luptă, caracterul embrionar al unei serii de așezări care, în restul Europei, ajunseseră de mai înainte la maturitate, în momentul în care acolo burghezia își revendicase zgomotos drepturile“ [7].

Faptul că exponenții capitalului comercial și cămătăresc — și nu burghezia industrială ce nu exista încă — au jucat rolul conducător în revoluția de la 1821 explică contrazicerile și limitele ei. Aceștia reprezintă în faza incipientă a capitalismului „... burghezia în tendințele, în năzuințele și interesele ei primare“ [8] cu deschiderea ei progresistă, chiar dacă ei se dovedesc tentați de un compromis cu cercurile conducătoare moșierești. Dacă sprijinul Rusiei țariste acordat forțelor reacționare ca

---

[6] L. Pătrășcanu, *Op. cit.*, p. 20.
[7] *Ibidem*, p. 55.
[8] *Ibidem*, p. 72.

Scanned with OKEN Scanner

și amenințarea permanentă a imperiului otoman au îndeplinit rolul unor obstacole exterioare în înfrîngerea revoluției, aceasta s-a datorat „... exclusiv contrazicerilor născute și dezvoltate în chiar sînul ei“ [9].

Amplificarea contradicției dintre capitalismul comercial și articulațiile regimului iobăgist a fost terenul economic obiectiv al declanșării revoluției de la 1848. Această contradicție a subminat regimul iobăgist, a adîncit diferențierea socială, printr-o mai conturată delimitare a burgheziei, a pretențiilor sale la afirmarea social-politică, a agravat focarele de tensiune din sfera relațiilor agrare, a stimulat aspirația spre emancipare a țărănimii și, în sfîrșit, a dezvăluit caracterul național al complexelor probleme sociale. Se vădește astfel că revoluția de la 1848 nu a fost în nici un fel un proces artificial sau doar un ecou al mișcărilor din occidentul și centrul Europei, care într-un tîrziu a provocat unele efecte numai în sfera suprastructurii.

Acțiunea maselor țărănești, a păturilor de meșteșugari și a proletariatului manufacturier, a micii boierimi și a burgheziei, a fost determinată de impactul contradicției amintite asupra intereselor lor, de voința satisfacerii revendicărilor lor. În 1848 burghezia reprezenta deja o clasă cu „... o seamă de interese economice și politice comune, ceea ce-i dictează o atitudine aproape unitară, o împinge la inițiative politice, o face — în criza revoluționară din 1848 — să se situeze în fruntea mișcării“ [10]. Ea are o istorie de aproape jumătate de secol, tinde spre o dezvoltare capitalistă a economiei, deși procesul ei genetic era departe de a fi încheiat. Faptul că burghezia nu depășise încă stadiul ei comercial a fost principala sa limită istorică, sursa inconsecvenței sale revoluționare.

Slăbiciunea burgheziei în revoluția de la 1848, eșecul acesteia nu schimbă caracterul ei determinat economic și social, deschiderea sa înnoitoare și progresistă pentru societatea românească. Semnificativă în această privință este situația că deși obiectivele revoluției n-au putut fi

---

[9] *Ibidem*, p. 57.
[10] *Ibidem*, p. 160.

Scanned with OKEN Scanner

atinse, cauzele ei economice și sociale au continuat să acționeze „... s-au amplificat și intensificat, impunînd, totuși, pînă la sfîrșit, soluțiile pașoptiste. Dar, pe altă cale și, mai ales, într-o formă atenuată și cu un conținut diminuat“[11]. Această altă cale a fost cea a reformismului, a păstrării unor importante vestigii iobăgiste. „Transformările pe care forțele revoluționare n-au reușit să le impună de jos în sus, prin mijloace adecvate și, mai ales, radicale, și-au găsit începuturile de realizare de sus în jos, pe calea domoală a reformelor și în atmosfera călduță și blajină a compromisului, intervenit între oamenii vechiului și noului regim“ [12].

Desigur, reformismul practicat de burghezia în ascensiune a dus la materializarea inconsecventă a scopurilor revoluției, a frînat dezvoltarea istorică a țării, a provocat rămînerea ei în urmă, apăsînd destinul României pînă departe în secolul nostru. Conținutul real al disputei în jurul existenței unor „forme fără fond“ în istoria României din secolul al XIX-lea a fost dat de consecințele evoluției reformiste a capitalismului, cu înapoierea economiei și limitele progresului ei, acutele tensiuni sociale și politice pe care le determina. „A existat, fără îndoială, o lipsă de concordanță între «fond» și «formă» ca să întrebuințăm expresiile gheriste. Dar aceasta nu se datora neoiobăgiei, adică a unui regim specific, propriu societății românești, ci slabei dezvoltări a capitalismului, ceea ce este cu totul altceva“ [13].

O contribuție incontestabilă a analizei cuprinse în paginile cărții *Un veac de frămîntări sociale* asupra fenomenelor revoluționare din prima jumătate a secolului trecut este dezvăluirea dimensiunii lor naționale. Pătrășcanu este primul gînditor din țara noastră care relevă cu argumente științifice legătura interioră dintre constituirea și dezvoltarea capitalismului, mișcarea revoluționară a burgheziei și aceea a formării națiunii române, caracterul ei istoric obiectiv. „Naționalul se suprapune

---

[11] *Ibidem*, p. 173.
[12] *Ibidem*, p. 174.
[13] L. Pătrășcanu, *Problemele de bază ale României*, Socec, București, 1945, p. 265.

Scanned with OKEN Scanner

socialului (adică intereselor de clasă — n. ns.) și invers“ [14], scria cu temei L. Pătrășcanu, referindu-se la faptul că ideea unirii fragmentelor unuia și aceluiași popor și recunoașterea sa ca o comunitate etnică este indisolubil legată de formarea economiei capitaliste, de interesele politice pe care le generează. Unirea Principatelor devine o idee politică, o componentă a conștiinței sociale numai în împrejurările istorice menționate. „Cercetînd momentul și împrejurarea în care se plămădește conștiința națională, mai bine spus ideea națională la români, fenomenul nu poate fi izolat de cadrul economic, social și politic în care apare. Dimpotrivă, există o strînsă legătură între evoluția stărilor și claselor din cele două Principate și primele manifestări naționale sau culturale care au loc aici. Nici societatea antică, nici cea feudală n-au cunoscut și n-au avut în patrimoniul lor ideologic noțiunea de... națiune. «Conștiința națională» apare o dată cu burghezia, cu lupta ei revoluționară împotriva vechiului regim“ [15].

Toate acestea arată că Pătrășcanu se delimitează total de una dintre ideile principale ale teoriei neoiobăgiei a lui Gherea, aceea că „... noi n-am avut antecedente sociale lăuntrice asemănătoare cu cele din Occident care să fi necesitat introducerea noii întocmiri...“ cu corolarul ei că „*o societate înapoiată intrînd în relații cu capitalismul occidental ; acesta îi modifică procesul de viață socială, îi revoluționează toate raporturile economico-sociale, îi produce adînci modificări culturale...*“ [16]. Nu interdependența dintre capitalismul românesc cu cel occidental determină premisele celui dintîi, ci ele apar de-a lungul unui proces evolutiv, e drept întîrziat, dar nu mai puțin obiectiv, ca urmare a lărgirii schimbului de mărfuri, a extinderii burgheziei mercantile. Interdependența a stimulat în cazul țărilor române procesul, dar nu l-a provocat !

---

[14] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale*, Op. cit., p. 111.

[15] *Ibidem*, p. 110.

[16] C. D. Gherea, *Opere complete*, vol. 4, Editura politică, București, 1977, p. 33, 39—40.

Scanned with OKEN Scanner

Studierea problemei tipului istoric al economiei și al societății românești interbelice în ansamblul ei reprezintă cea de-a doua mare direcție de cercetare pe care o întîlnim în lucrările lui Pătrășcanu. Acestei direcții îi este consacrată îndeosebi cartea *Problemele de bază ale României* și un important capitol din cartea *Sub trei dictaturi*.

Rezolvarea problemei menționate urmărea, pe de o parte, critica teoriei neoiobăgiste a lui Gherea, ce continua să aibe adepți și în perioada interbelică, care contesta natura capitalistă a relațiilor agrare, considerîndu-le ca fiind iobăgiste. Gherea caracteriza neoiobăgia ca fiind compusă din : „Raporturi de producție în bună parte iobăgiste, feudale ; O stare de drept liberalo-burgheză... lăsînd pe țăran la discreția stăpînului". Neoiobăgia „... conservă fondul esențial al vechii iobăgii, dar cu un amestec... de elemente capitaliste, produs al vieții și dezvoltării noastre semicapitaliste... ; e deci o iobăgie nouă..." [17].

Pe de altă parte elucidarea problemei amintite viza și infirmarea științifică a teoriei statului țărănesc care înscria economia românească în rîndul celor semicapitaliste.

Dezvoltarea capitalistă a economiei românești, deși întîrziată, producția industrială începînd să ia amploare de abia la sfîrșitul deceniului al 8-lea al secolului trecut, a inclus treptat și sfera relațiilor agrare. Procesul a devenit vizibil chiar după răscoala din 1907, care marchează „... un progres al elementelor capitaliste în agricultura românească" [18], dar. capătă proporții după constituirea statului național unitar.

În elucidarea problemei pe care o cercetează, Pătrășcanu face o distincție întemeiată între indicatorii ce evidențiază nivelul dezvoltării unei economii capitaliste și criteriile definirii tipului ei istoric, ce rezultă din articularea elementelor specifice relațiilor de producție capitaliste. Analiza detaliată a industriei românești din pe-

---

[17] *Ibidem*, p. 82.

[18] L. Pătrășcanu, *Curs de economie politică*, litografiat, 1947, p. 207.

rioada interbelică îl conduce pe autorul *Problemelor de bază ale României* la concluzia că deşi ea nu se situa în rîndul economiilor dezvoltate, era fără nici un echivoc capitalistă, cunoscînd inclusiv fome specifice capitalului monopolist, financiar. „*Dacă nu poate fi vorba de identitate între economia românească, considerată în totalitatea ei şi economia ţărilor imperialiste propriu zise, economia industrială, în sectoarele ei hotărîtoare, se mişcă în mod categoric pe linia şi în cadrul relaţiilor de producţie capitaliste, cunoscînd toate formele de viaţă proprii capitalismului*“ [19]. Formularea fixează explicit atît dezvoltarea general capitalistă a economiei industriale româneşti, cît şi diferenţa ei tipică faţă de economiile capitaliste avansate.

Printre particularităţile industrializării interbelice a României, ale constituirii ramurilor industriei grele, sînt subliniate, cu precădere, două : aceea a instituirii rapide a dominaţiei capitalului financiar şi aceea a intervenţiei active a statului. „Transformarea statului însă din simplu cumpărător, în nemijlocit finanţator al marii industrii, aceasta reprezintă o noutate, chiar dacă anumite pilde străine slujeau de încurajare guvernanţilor României. Pe acest drum Statul român a păşit din plin, mai ales după 1933“[20]. Ideea revine şi în *Sub trei dictaturi*, arătîndu-se că „O serie întreagă de întreprinderi metalurgice, chimice, miniere, apoi pentru fabricarea materialelor de construcţie — în parte şi pentru textile, legate de echiparea armatei — au fost înfiinţate... sau mărite prin directa intervenţie a Statului“ [21].

Aceasta nu a exclus, cîtuşi de puţin, ca paralel cu concentrarea şi centralizarea capitalului, cu dominarea capitalul financiar, numărul cel mai mare de întreprinderi înregistrate la recensămîntul din 1930 să aibă un caracter meşteşugăresc. Firește forţa marilor întreprinderi capitaliste era net precumpănitoare în funcţionarea economiei epocii.

---

[19] L. Pătrăşcanu, *Problemele de bază ale României*, op. cit., p. 61.

[20] *Ibidem*, p. 34.

[21] L. Pătrăşcanu, *Sub trei dictaturi*, Forum, Bucureşti, 1946, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

Agricultura românească se caracteriza, în aceeași perioadă istorică, prin dominarea relațiilor capitaliste, ce se împleteau însă cu importante vestigii de exploatare iobăgistă. „Capitalismul a pătruns și a pătruns adînc — în sectorul agricol al economiei românești... *Coexistența în sectorul agricol a două forme de proprietate, aparținînd la două epoci istorice deosebite, aceasta dă trăsătura specifică ce deosebește economia românească de economia țărilor capitaliste apusene.* Persistența rămășițelor feudalo-iobăgiste, deși încă adîncă, nu scoate totuși agricultura românească din cadrul evoluției generale a țării, evoluție care poartă pecetea capitalismului“ [22].

Economia industrială și cea agrară formau terenul de manifestare a unui complex de contradicții economice și sociale : acumularea capitalului industrial se baza pe menținerea puterii de cumpărare a maselor în limite restrînse, pe decalajul dintre dezvoltarea forțelor de producție și posibilitățile de consum ale claselor și categoriilor sociale exploatate ; agricultura era extensivă, iar suprapunerea unor forme variate de exploatare acționa ca factor de diminuare a pieții, de frînare a dezvoltării economice în general ; prin intervenția sa în economie statul era instrumentul unei duble exploatări, a celei directe și a celei înfăptuită prin intermediul bugetului. Din toate acestea rezultau însemnate focare de nemulțumiri și de tensiuni sociale.

O particularitate a relațiilor de clasă din România interbelică este ponderea mare a micii burghezii orășenești, în ansamblul populației active, ca urmare a numărului mare de întreprinderi mici și meșteșugărești. „În structura actuală a României mica burghezie este, fără îndoială, elementul numeric precumpănitor. Mica burghezie copleșește toate celelalte categorii sociale ; este marele izvor, imensa rezervă umană care alimentează continuu toate celelalte clase și pături... Că acest rol revine, în primul rînd, micii burghezii rurale și numai în mod

---

[22] L. Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, op. cit., p. 96, 97.

Scanned with OKEN Scanner

secundar celei orășenești, nu schimbă cu nimica rolul pe care îl joacă la noi, în întregimea ei, mica burghezie“ [23].

În deceniul al 4-lea societatea românească a fost confruntată cu numeroase contradicții și conflicte sociale rezultate din evoluția sa capitalistă specifică, efectele crizei economice din 1929—1933, incidențele unor procese ce-și făceau loc în sfera relațiilor internaționale, vizînd stimularea agresivității și expansivității statelor fasciste. Grupul guvernant al claselor dominante, concentrat în jurul monarhiei, și-a construit politica de răspuns în situația creată pe doi termeni principali : a) sprijinirea unor curente politico-ideologice fasciste ; b) orientarea spre anihilarea rolului, și așa limitat și superficial, al instituțiilor parlamentare. Datorită combinării acestor elemente, neputinței forțelor de stînga de a dejuca această politică s-a ajuns la instaurarea regimului fascist.

Analiza relațiilor și proceselor politice care au dus la impunerea fascismului în țara noastră formează cea de-a treia mare direcție a desfășurării investigației întreprinsă de Pătrășcanu în opera sa sociologică, ei fiindu-i consacrată în principal lucrarea *Sub trei dictaturi*. Aceasta are o notă distinctivă de o deosebită originalitate, reprezentînd ceea ce s-ar putea numi studierea „la cald“, adică în derularea lor vie, a proceselor socio-politice, a atitudinilor grupurilor sociale și a partidelor politice. Ea este o carte ce fixează observațiile și explicațiile unui martor dar totodată și actor activ al evenimentelor din care s-a conturat cursul istoriei, al unui martor ce și-a confirmat ipotezele în dinamica ulterioară a raportului forțelor de clasă, în efectele politice ale evoluției acestuia. Tocmai de aceea nu ne putem împiedica să apropiem cartea lui Pătrășcanu *Sub trei dictaturi* de cunoscuta operă a lui K. Marx „*18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*“.

Faptul istoric de la care pleacă construcția cărții amintite este acela că în condițiile accentuării nemulțumirilor claselor și categoriilor sociale dominate, a radicalizării unor straturi ale lor, cercurile guvernante stimulează deliberat, cu complicitatea directă a aparatului de stat, formarea și ramificarea principalei organizații

---

[23] *Ibidem*, p. 135.

fasciste din România, Garda de Fier, mișcarea legionară. S-a urmărit astfel făurirea unui instrument diversionist cu scopul de a manipula nemulțumirea economică și socială într-o direcție reacționară, la antipodul intereselor reale ale grupurilor sociale nemulțumite. Influența pe care și-o asigură Garda de Fier în anumite pături ale populației, în cel de-al 4-lea deceniu, consecințele și urmele lăsate de ea, au provenit din trei surse esențiale.

Prima dintre ele a fost aceea că ideologia legionară a încorporat elemente spirituale cu o anumită rezonanță, ca iraționalismul exacerbat, misticismul religios, fondul de superstiții și primitivism proprii celor mai înapoiate pături ale populației ; ideologia legionară nu a fost doar o imitație a celei hitleriste. Pătrășcanu dezvăluie falsitatea ideii că „organizațiile extremei drepte din România nu erau decît doar simple imitații ale formațiunilor similare din centrul Europei", precizînd în continuare că „*Împletirea propagandei politice cu exploatarea misticismului religios al țărănimii, subordonarea religiei unor scopuri politice și încadrarea ei în programul Gărzii de Fier, constituia, fără îndoială, unul din elementele caracteristice și specifice ale mișcării fasciste din România*" [24]

Nae Ionescu prin atacurile sale împotriva raționalismului, prin elogiul făcut misticismului a fost unul dintre promotorii principali care au contribuit la conturarea ideologiei legionare. El scria : „... noi nu facem decît să lichidăm raționalismul... Îl lichidăm : în filosofie prin noile curente antiintelectualiste... în politică, prin punerea sub observație a regimului parlamentar și democratic...". Așa-zisa revoluție mistică preconizată de N. Ionescu trebuie să se bazeze pe dogma „Cred, cu toate că e absurd ; cred tocmai pentru că e absurd". Ea a fost prezentată ca „... o necesitate impusă organic de tradiția și structura rasei noastre" [25].

Baza socială care a alimentat influența legionară, reprezentînd cea de-a doua sursă a acesteia, a fost compusă îndeosebi din grupuri ale micii burghezii orășenești, o

[24] L. Pătrășcanu, *Sub trei dictaturi*, op. cit., p. 37, 44.
[25] N. Ionescu, *Roza vînturilor*, Cultura națională, București, 1937, p. 24, 27, 36.

parte din rîndurile țărănimii bogate, studenților și altor exponenți intelectuali ai acestor pături, elemente ruinate ale marii moșierimi ca și din diverse subgrupuri marginale aparținînd „lumenproletariatului". Nemulțumirile micii burghezii au putut fi manipulate într-o direcție eronată atît datorită gravitării sale în orbita economică a burgheziei, cît și a unei tendințe conservatoare de înavuțire rapidă și prin orice mijloace, a resentimentelor și stărilor de invidie ce i-au fost proprii. „Propaganda antisemită, dusă fără scupule... de toți agitatorii extremei drepte, îndreptînd într-o falsă direcție pornirile de ură, resentimentele și apetiturile acestei mici burghezii, nu făcea decît să le alimenteze zi cu zi, ceas cu ceas. Lipsa de scrupule, reaua credință și ignoranța au contribuit, deopotrivă, la falsificarea realității și la transformarea problemei sociale, îndeosebi a micii burghezii, într-o chestiune rasistă" [26].

Trebuie subliniat că L. Pătrășcanu, alături de A. Gramsci, este unul din puținii gînditori marxiști ai perioadei care a relevat rolul micii burghezii în alimentarea socială a curentelor fasciste, în formarea armăturii lor, deosebindu-se, în această privință în mod justificat, de opiniile dominante din Internaționala a III-a.

În al treilea rînd influența mișcării legionare s-a datorat aliantei încheiată de Partidul Național Țărănesc cu Garda de Fier în alegerile din 1937, urmărind înfrîngerea Partidului Național Liberal și dislocarea lui de la exercitarea puterii de stat. Acest pact electoral a dat posibilitatea legionarismului „... *să se prezinte în alegeri cu girul politic al celui mai mare partid de opoziție... Tot trecutul de crime și asasinate ale lui Codreanu, precum și al întregii mișcări se găsi, deodată, absolvit de orice oprobiu*" [27]. Consecința sa profund nefastă a fost aceea a creșterii prestigiului legionarilor în rîndurile țărănimii. Pătrășcanu relevă pe drept cuvînt că pactul electoral a deschis calea instaurării dictaturii regale și prin ea a celei legionare.

---

[26] L. Pătrășcanu, *Sub trei dictaturi*, op. cit., p. 197.
[27] *Ibidem*, p. 91.

Scanned with OKEN Scanner

Din păcate diviziunea clasei muncitoare, a forțelor democratice și antifasciste a reprezentat o rezervă pentru cercurile guvernante ce pregăteau impunera unei alternative de dreapta. În această situație nici orientarea P.C.R. se arată în *Sub trei dictaturi,* n-a fost adecvată : în loc de a sprijini lista electorală a partidului social-democrat, cea ce ar fi însemnat o ripostă unită a proletariatului dată primejdiei fasciste, partidul comunist a hotărît votarea candidaților P.N.Ț., comițînd astfel o gravă eroare. Este scos, în acest mod, în evidență faptul că fără detașarea lucidă de tensiunile acumulate, dintr-o cauză sau alta, între partidele clasei muncitoare, fără depășirea prejudecăților, partidul revoluționar poate comite greșeli la fel de adînci ca cele reformiste. Concluzia lui Pătrășcanu are neîndoios o valoare generală, fiind confirmată, și în zilele noastre, de evoluția evenimentelor din multe țări capitaliste avansate. Ea are semnificația unui adevărat avertisment !

În împrejurările compromiterii guvernării liberale (Tătărescu), ale cristalizării nemulțumirilor și tensiunilor în rîndul clasei muncitoare, țărănimii, ale micii burghezii orășenești, ale apariției riscului neputinței manipulării lor diversioniste sau a controlării lor printr-o guvernare țărănistă, cercurile politice concentrate în jurul monarhiei instaurează dictatura regală.

Aceasta a urmărit să împiedice transformarea nemulțumirilor în acțiuni sociale, protestatare, asigurarea mijloacelor unei guvernări autoritare a claselor dominante. Ele nu au avut nevoie să facă apel la legionari în 1938 deoarece nu exista o criză revoluționară, iar extrema dreaptă fascistă putea să fie un factor destabilizator prin orientarea sa în politica externă.

Dar dictatura regală departe de a estompa contradicțiile și de a calma focarele de tensiune sociale, le-a agravat. Ele s-au exacerbat în momentul falimentului vizibil al politicii externe a cercurilor guvernante, Dictatul de la Viena, care stimulează radicalizarea nemulțumirilor diferitelor grupuri exploatate și dominate.

Criza dictaturii regale nu a dus la o schimbare democratică a regimului, ci dimpotrivă a condus, la 6 septembrie 1940, la impunerea dictaturii fasciste. „Cu alte

Scanned with OKEN Scanner

cuvinte — arăta Pătrășcanu — tocmai o soluție pe dos de ceea ce era de așteptat sau de ceea ce așteptau masele care ieșiseră în stradă, gata să impună un guvern al opoziției“ [28]. Iar în continuare el precizează, „Problema care se punea în fața celor care activau, din umbră, în politica românească era următoarea : aceste agitații sau trebuiau să fie înăbușite încă în fașă și pînă nu căpătau un conținut social și național puternic, sau să fie deviate în obiectivul lor“ [29]. Frica în fața pericolului conturării unei mișcări sociale cuprinzătoare cu deschidere înnoitoare a determinat preferința claselor dominante, a cercurilor lor politice, pentru înlocuirea dictaturii regale cu una fascistă. Acceptînd ca puterea să fie preluată de legionari *„Opoziția burgheză capitulă în fața celor mai hotărîți dușmani ai democrației și ai ideii naționale...“* [30].

La toate acestea mai trebuie adăugat și faptul că, în situația din vara anului 1940, interesul fracțiunilor conducătoare ale claselor exploatatoare de a impune un regim fascist — ca mijloc de a bloca debordarea spre stînga a protestelor sociale și naționale — s-a întîlnit cu acelea ale Germaniei hitleriste de a deține printr-un astfel de regim controlul asupra României. Pentu a-și salvgarda pozițiile de orice risc, clasele conducătoare au acceptat să renunțe în parte la unele dintre atributele exercitării puterii de stat, predînd-o vîrfurilor lor celor mai reacționare, antidemocratice și teroriste, ce se bucurau de încrederea și protecția Germaniei hitleriste aflată în plină ascensiune.

Cartea lui Pătrășcanu reliefează, printr-o mare bogăție de argumente, că înlocuirea dictaturii legionare cu cea militaro-fascistă în ianuarie 1941 este rezultatul opțiunii claselor dominante și a Germaniei hitleriste pentru acea formă a regimului fascist capabilă să asigure cea mai adecvată satisfacere a intereselor lor în perioada dată.

Unele dintre mijloacele guvernării legionare, prin urmările lor negative asupra economiei, a menținerii ordinii, au provocat însă dezaprobarea în importante

---

[28] *Ibidem*, p. 170.
[29] *Ibidem*, p. 177.
[30] *Ibidem*, p. 169.

Scanned with OKEN Scanner

grupuri ale claselor conducătoare, în verigi ale aparatului lor politic.

Germania hitleristă urmărea și ea consolidarea autorității regimului fascist, ca instrument al anihilării oricărei opoziții interne, intensificării exploatării bogățiilor economice ale țării, potențialului ei militar. „Odată cu definitiva instalare a armatelor germane în România și cu trecerea sub efectivul lor control al guvernului și al aparatului de stat, mișcarea legionară nu mai reprezenta atunci, pentru planurile hitleriste o deosebită importanță. Ea încetase să mai fie indispensabilă... Felul în care se desfășura viața publică sub guvernarea legionară, nu convenea nici armatei ocupante, nici lui Hitler“ [31]. De aceea, în conflictul dintre Antonescu și legionari, Germania hitleristă l-a sprijinit pe cel dintîi și forțele politice grupate în spatele lui. Caracterul militaro-fascist al dictaturii antonesciene permitea Germaniei naziste să-și atingă prin intermediul ei propriile sale scopuri !

Spulberînd tentativa de a se crea un fals mit în jurul lui Antonescu, L. Pătrășcanu arată că acesta la început „...s-a identificat cu mișcarea legionară, pentru că numai prin mijlocirea ei a putut să-și servească marile ambiții“, dar mai tîrziu i-a devenit ostil deoarece „ieșit din mediul ofițeresc superior, el reprezenta atunci burghezia și nu acele pături care își găseau expresia organizată în «Gardă». Acest lucru nu micșorează cu nimic directa lui răspundere pentru guvernarea legionară, cu tot activul ei de jafuri, crime și banditisme“ [32].

Ideea este cu atît mai valabilă cu cît dictatura militară-fascistă a continuat întru totul ideologia și politica dictaturii legionare în plan intern ca și în cel extern. Locul organizației legionare este luat în aparatul puterii de stat de vîrfurile fasciste și reacționare ale armatei și birocrației politice. Subliniind că „... asupra denumirii și a caracterului celei de-a treia dictaturi nu există nici un fel de nedumerire, după cum nu poate exista nici vre-o îndoială“ — în sensul că era o dictatură militară fascistă — L. Pătrășcanu insistă, că „în jurul dictaturii

---

[31] *Ibidem*, p. 239, 240.
[32] *Ibidem*, p. 239.

militare s-au coalizat, curînd după instaurarea ei, și toate grupările și elementele reacționare, care nu făceau parte din burghezia propriu zisă. Dat fiind caracterul structural și tendințele noului regim, acest fenomen apare natural“ [33].

Caracterul fascist al dictaturii antonesciene — și nu al unui oarecare regim politic de dreapta — rezultă din faptul că aceasta s-a întemeiat pe *predominarea vizibilă a mecanismului violenței represive antimuncitorești și antidemocratice, a fost materializarea politică a ideologiei fasciste, agresiv xenofobă și rasistă, expansionistă, s-a bazat pe manipularea și coruperea păturilor micii burghezii.* Tocmai de aceea, considerarea unui asemenea regim ca fiind doar o simplă alternativă de dreapta, pe motivul neparticipării unui partid fascist la exercitarea puterii, ignoră *continuitatea totală între dictatura antonesciană și cea legionară, faptul că cea dintîi a tradus în realitate aceeași ideologie legionară, a întruchipat particularitățile politice și sociale tipice fascismului.*

Analiza pe care Pătrășcanu o face cauzelor instaurării dictaturii fasciste în România, trăsăturilor ei istorice desminte categoric ideea unui fatalism inexorabil al impunerii acesteia. Este adusă astfel la suprafață o problemă de filosofia istoriei, asupra căreia nu s-a meditat îndeajuns, acea a diferenței radicale dintre determinismul istoriei și fatalism.

Istoria nici unei societăți nu are un curs predestinat, ci rezultă din determinismul ei economic, din raportul forțelor de clasă, din ciocnirea de interese dintre acestea, din fizionomia lor politică și ideologică. Acțiunea claselor și categoriilor sociale făurește într-o perioadă sau alta istoria orînduirilor, curba dezvoltării lor. Tocmai de aceea există o *responsabilitate a claselor* față de istoria țării la care participă, față de propria lor reacție, *cercurile lor conducătoare neputînd s-o eludeze nici în momentele desfășurării ei și nici ulterior.* Determinismul social, așa cum a fost înțeles de creatorii marxismului, cum îl dezvăluie Pătrășcanu în cartea sa, nu exclude, ci implică responsabiltatea forțelor sociale față de cursul

[33] *Ibidem*, p. 256.

Scanned with OKEN Scanner

procesului istoric, a avatarurilor acestuia. Este credem concluzia filosofică cea mai profundă pe care o degajă strălucita lucrare *Sub trei dictaturi*.

Investigarea lui Pătrășcanu avînd ca obiect societatea românească este întregită cu a patra direcție, aceea a curentelor filozofice dominante în perioada interbelică, cu incidențe nemijlocite asupra proceselor politice. Ea și-a găsit materializarea în cartea *Curente și tendințe în filozofia românească*.

Această carte continuă să fie înconjurată de anumite reticențe, considerîndu-se de către unii că ea ar plăti tribut unei viziuni dogmatice, înguste, în valorizarea filozofiei interbelice. Un astfel de punct de vedere trădează însă neînțelegerea problematicii reale a cărții, dimensiunea ei profund istorică, singura ce luminează intenția reală a autorului ei, aceea de a-și îndrepta atenția principală asupra curentelor și tendințelor din filozofia românească cu rezonanță socială, ce au constituit un instrument ideologic al confruntărilor politice ale epocii.

În cartea lui Pătrășcanu, e drept, există unele aprecieri sumare privind aspecte ale curentelor filozofiei europene și profilul unor filozofi români (M. Florian sau D. D. Roșca), dar adevărata ei semnificație este cu totul alta. Cartea a fost scrisă în faza inițială a procesului revoluționar care a început în România după 23 August 1944 și tindea să fie o intervenție în lupta ce însoțea ciocnirile social-politice, revoluția în mișcare. Ea urmărea să fie nu o carte exhaustivă despre filozofia românească și valoarea diferitelor ei lucrări, ci îndeosebi o replică dată acelor doctrine care au întemeiat, metamorfozat și vehiculat valorile reacționare ale curentelor politice de extremă dreapta, fasciste ce continuau să-și facă simțită influența în noua etapă istorică.

În introducerea cărții, Pătrășcanu arată că începînd cu deceniul al treilea se formează și în România „...curente cu o suficient de adîncă rezonanță în lumea tineretului. Aceste încercări nu pot fi ignorate, pentru că se impun ca o realitate ; și nu trebuie bagatelizate, pentru că ar fi primejdios. Aici se plasează, dealtfel, și miezul problemei care ne interesează". Direcția cercetării este de la început luminată, deci, nu spre filozofia profeso-

Scanned with OKEN Scanner

rală, care oricît de importantă era avea un ecou social limitat, ci spre doctrinele reprezentînd, spre a folosi o exprensie a lui A. Gramsci, „ideologii organice" ale unor grupuri social-politice. O afirmă însuși autorul : „În cercetarea problemelor și a curentelor de gîndire de care ne ocupăm în paginile acestei lucrări, am pornit de la influența pe care filozofia o poate juca în cadrul vieții sociale românești și am judecat întreaga producție filozofică prin această prismă și în funcție de un asemenea rol. Criteriile noastre vor fi deci mai puțin de natură filozofică propriu-zisă, ci mai mult ideologic-politice".

De acea, analiza se îndreaptă nu spre disctarea șubrezeniei ori a temeiniciei argumentelor unora sau altora dintre filoanele filozofiei idealiste : „Cu alte cuvinte în mod voit, continuă Pătrășcanu, am ocolit punctul de vedere critic, plasat înăuntrul concepției lor filozofice și ne-am oprit doar la concluziile ultime, socotindu-le singure interesante pentru teza dezvoltată în paginile care urmează". Aceasta, deoarece, se arată în același context „...nu trebuie să se uite la noi, mai mult decît în alte țări, curentele de gîndire s-au împletit cu atitudinile politice, iar unele din școlile filozofice existente au oferit puncte de sprijin ideologic, în special, mișcărilor de dreapta". Și o ultimă precizare ce relevă explicit finalitatea cărții în epocă și, am adăuga noi, peste timp : „nu se poate face însă muncă temeinică pentru a înlătura întregul rezidium al ideologiei și mentalității fasciste și naziste, după cum nu se poate începe, în mod serios, o clarificare pe planul ideilor, fără să nu atingem tocmai problemele de bază ale filozofiei românești" [34].

Întemeierea filozofică a curentelor de extremă dreaptă, fasciste, din România, posibilitatea persistenței mai îndelungate a unor astfel de idei, chiar după dispariția curentelor politice, l-au determinat pe Pătrășcanu să scrie cartea sa în optica ei distinctă, ca instrument de critică ideologică a acestor idei. Într-un sens, ea țintea totodată, ținînd seama de independența relativă a ideilor filozofiei, a celor ale metafizicii idealiste în special, să reamintească

---

[34] L. Pătrășcanu. *Curente și tendințe în filozofia românească*, Socec, București, 1947, pag. 5, 8—9.

generațiilor următoare prijmejdia politică implicată de unele dintre aceste idei cu o coloratură specifică. Trebuie remarcat că deși în pagini restrînse este dezbătută și valoarea teoretică a unor astfel de doctrine filozofice, pe lîngă orientarea lor ideologică și semnificația intereselor de clasă pe care le metamorfozează.

Principalul merit al cărții la care ne referim constă în argumentarea și larga comentare a ideii că metafizica idealistă, impregnată de iraționalismul proclamat direct sau indirect, învăluit într-un limbaj metaforic, care a culminat în ipostaza misticismului ortodoxist, orientalist sau pur și simplu transcendentalist a fost, cu toată diversitatea nuanțelor proprii unui exponent sau altul, filozofia unor grupuri și a unei societăți aflate în criză, ce căutau o stabilizare într-o politică antidemocratică, fascizantă. Corelația amintită este, în anume limite, obiectivă, nedepinzînd de interpretarea unui autor sau altul, deși cei mai mulți dintre exponenții acestei filozofii ramificate o afirmau nemijlocit și cu frenezie.

Într-adevăr postularea în plin secol al XX-lea a unei existențe (ființe) extraobiectivă dominată de puteri incognoscibile și iraționale, a unei așa numită „lume a misterului", susținerea neputinței cunoașterii raționale, apologia revelației, ca posibilitate a unei pretinse cunoașteri neraționale, mistice, transcendentale, chipurile superioară față de cea rațională, nu înseamnă decît desconsiderarea pînă la anihilare a creativității umane. Aceasta se bazează pe capacitatea umană de cunoaștere rațională a lumii înconjurătoare și de transformare practică a ei. Cu ajutorul rațiunii — și numai al ei — a variatelor ei structuri și metode este posibilă cunoașterea obiectelor și fenomenelor naturale și sociale, iar în temeiul ei se poate desfășura transformarea lor în conformitate cu nevoile și interesele umane dintr-o perioadă istorică. Umanizarea societății și a omului de-a lungul istoriei sînt determinate de derularea acestui proces.

Rațiunea este de aceea o coordonată fundamentală a teoriilor umaniste autentice, deoarece exprimă o determinare obiectivă a progresului uman, a dezvoltării omului în toate împrejurările. Faptul că în istoria, mai îndepărtată sau mai recentă, rațiunea a fost nu o dată

Scanned with OKEN Scanner

încălcată nu este o infirmare a ideii menționate, ci evidențiază că adesea nu au fost — sau nu sînt încă — create toate condițiile pentru respectarea și triumful ei.

Nu contestăm că numeroși oameni își găsesc un echilibru psihic, printr-o îmbinare a cunoașterii raționale cu componente spirituale iraționale, dar acesta este unul întemeiat pe abdicarea de la plenitudinea realizării condiției umane. Negarea rațonalității umane sau subordonarea ei iraționalității de un fel sau altul duce, indiferent de ce se poate crede sau de limbajul afirmării ideii, la dezumanizare, la stimularea unei diversități de consecințe alienante ale istoriei.

Iată de ce apelurile la superioritatea forțelor iraționale, la „trăire" ca metodă a revelației filosofice sau mistice, la descoperirea „ființei autentice", al „însinelui" nu trebuie să înșele asupra semnificației lor reale. Trebuie subliniat că Pătrășcanu are meritul de a fi atras atenția cu deosebită vigoare asupra valorilor himerice, ce le ascundeau aceste apeluri, producătoare de miraje la cei neavizați, care n-au lipsit nici atunci cînd a fost scrisă și publicată cartea.

Textele unui Nae Ionescu sînt de o deosebită elocvență în această privință deoarece împletesc atacul împotriva rațiunii, exaltarea misticismului cu negarea valorilor democrației și ale parlamentarismului. El considera ca o pretinsă revoluție spirituală procese ca renașterea metafizicii, răsturnarea științei din funcția ei „de interpretă și valorificatoare a existenței", „criza raționalismului cartezian", recrudescența religioasă și mistică, „criza democrației și a parlamentarismului, pe care nu o poate contesta nimeni" [35].

Din *Metafizica* lui Nae Ionescu, apologie exaltată a iraționalismului și misticismului ca așa zise metode de pătrundere în „misterul metafizic", amintim doar cîteva pasaje de o remarcabilă transparență. Se pretinde astfel că o particularitate a spiritualității Europei răsăritene,

---

[35] N. Ionescu, *Roza vînturilor*, op. cit., p. 257, 258.

Scanned with OKEN Scanner

inclusiv a conștiinței naționale a poporului român, ar fi contemplația pasivă, lipsită de creativitate și inerție, iraționalitatea care ar face din ea spațiul păstrării metafizicii, „...pentru noi universul este o existență pe care noi o trăim ; pentru cei din Apus, universul este o existență pe care ei o cunosc... apusenii stăpînesc, într-un oarecare fel universul ; ei îl cunosc, noi nu-l cunoaștem, noi îl pătimim... sîntem sub influența lui... Ar fi imposibil ca cineva din țara românească, din tot răsăritul european sau din Asia, să scrie partea a doua din Faust... Pentru că la noi nu există posibilitatea de a stăpîni, în structura noastră spirituală nu se încadrează posibiltatea de a stăpîni, de a mînui universul... nu cunoașterea conceptuală este forma specifică de cunoaștere și de valorificare a existenței, astfel încît nu este știința instrumentul specific de activitate omenească." Pledoaria se încheie cu concluzia „...că locul propriu zis al speculației metafizice nu este Apusul, ci Răsăritul" [36]. Textul nu are nevoie de nici un comentariu fiind limpede îndemnul care-l străbate la inerție și pasivitate, la părăsirea cunoașterii științifice ca instrument al transformării lumii, elogiul înapoierii și al primitivismului spiritual. În rîndurile citate, ca și în multe altele, revine ideea că acestea ar fi atributele conștiinței națiunii române, că ele ar trebui păstrate în numele „autenticității spirituale", a „tradiționalismului".

Pentru N. Ionescu „...mistica nu se ocupă cu lucrurile ascunse pentru că este mistică, ci pentru că este metodă a metafizicii, căci chiar metodele raționale, în metafizică, tot cu lucrurile ascunse se ocupă... Domeniul misterului este deschis întregii activități metafizice oricare ar fi metoda pe care o întrebuințăm" [37]. Sînt rînduri caracteristice pentru metafizica speculativă, care vede obiectul ei într-o existență (ființă) extrareală.

Întrerupem aici citatele din N. Ionescu, ce-ar putea continua în același fel, pentru a recunoaște că M. Eliade avea întru totul dreptate să scrie în postfață la *Roza*

---

[36] N. Ionescu, *Metafizica*. Imprimeria națională, București, 1942, p. 84, 85, 86.

[37] *Ibidem*, p. 124.

vînturilor, pe care a editat-o : „Tot ce a dezbătut «generația tînără» (expresia desemnează acea parte a tineretului aflată sub influența extremei drepte — n. ns.) în acea vreme — «experiența», «aventura», «ortodoxia», «autenticitatea», «trăirea» — își găsește rădăcinile în ideile profesorului Nae Ionescu“ [38]. Este dealtfel ceea ce arată pe larg Pătrășcanu în cartea sa, care subliniază de asemenea că metafizica irațională nu era, în nici un fel specific românească, oricît de mult invoca „tradiționalismul“ sau pretinsa păstrare a „autenticității spirituale etnice“, ci exprima dezorientarea și incertitudinea în fața pocesului istoric, a tendinței sale înnoitoare, a exponenților ideologiei burgheze din numeroase societăți.

„Tradiționalismul“ ca ignorare a dimensiunii fundamental istorice a tradiției, adică a valorilor acumulate, ca apologie absolutizantă a acesteia, inclusiv a componentelor ei obscurantiste sau pur și simplu anacronice, și ascunderea valorilor ei prometeice, democratice și revoluționare, a fost și este o reprezentare artificială a metafizicii speculative menită să legitimeze refuzul și împotrivirea față de exigențele transformării istoriei.

Explicînd condiționarea socială și atmosfera culturală ce au facilitat rezonanța curentelor metafizicii iraționaliste și mistice Pătrășcanu arată : „Nebulozitatea gîndirii mistice, neputința înțelegrii fenomenului pe care îl trăiau — pe plan economic și social — în fața prăbușirii unei lumi de care erau legați și din binefacerile căreia trăiau, încercarea de a înlătura sau cel puțin de a transpune în domeniul speculației religioase frămîntările legate de zbuciumul infructuos (în fața unor probleme cu neputință de rezolvat pe vechile căi și prin vechile soluții), lipsa de orizont și de perspectivă istorică în ceea ce privește ziua de mîine — toate acestea au ușurat la noi pătrunderea și cultivarea misticismului... Așa cum legionarismul nu a putut fi decît ortodox și s-a bazat pe fondul de superstiție al țărănimii române, tot astfel și intelectualii cărora le-au apărut închise căile viitorului,

---

[38] N. Ionescu, *Roza vînturilor*, op. cit., p. 431.

Scanned with OKEN Scanner

au trebuit să cultive misticismul, hrana oamenilor nevolnici și dezarmați“ [39].

O confirmare indirectă a punctului de vedere al lui Pătrășcanu poate fi găsită în primul volum al memoriilor lui M. Eliade. Referindu-se la faptul că primul război mondial a generat o criză a valorilor tradiționalismului, a ideii de progres dominantă în cultura europeană, M. Eliade scrie : „Iraționalul care a făcut războiul posibil, și chiar l-a alimentat, își făcea intrarea în viața spirituală și culturală a Occidentului, așa cum o arătau reabilitarea experienței religioase... interesul crescut pentru pseudospiritualitățile și alte gnose orientale, ca teosofia, neobudismul, Tagore etc., moda suprarealismului și a psihanalizei. Criza care traversa Occidentul era pentru mine dovada că valorile generației nu mai aveau trecere. Nouă, celor din «tînăra generație» ne revenea să găsim noi rațiuni de a exista.“ Aceste „rațiuni“ au fost descoperite în ortodoxie care „era susceptibilă de a servi ca bază pentru o viziune asupra lumii și existenței și dacă aceasta se realiza, era vorba de un fenomen cu totul nou în istoria culturii române contemporane“ [40].

Una din concluziile prețioase ce se detașează din cartea lui Pătrășcanu este aceea că orice doctrină filozofică are implicații ideologice și politice, exprimă, într-o formă sau alta, în special în anumite idei și valori, interese și atitudini de clasă. Valorizarea lor adecvată nu poate fi făcută fără a ține seama de acest fapt.

Cea de-a doua contribuție fundamentală a cărții *Curente și tendințe în filozofia românească* o reprezintă expunerea unor idei și valori ale filozofiei marxiste într-o manieră deosebită, de aceea, din lucrarea lui Stalin *Despre materialismul dialectic și materialismul istoric*, care începuse să ocupe un loc predominant în tratarea problemelor marxismului. Merită a fi semnalată astfel interpretarea materialismului dialectic atît ca știință, cît și ca filozofie : „Îl privim ca o știință, deoarece cuprinde

---

[39] L. Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească*, op. cit., p. 124, 125.

[40] M. Eliade, *Les promesses de l'équinoxe*, Paris, Gallimard, 1980, p. 190, 191.

cele mai generale legi, referitoare la totalitatea realității, ne oferă explicarea resorturilor care o fac accesibilă înțelegerii noastre, ne înfățișează o analiză a cauzelor împletită cu o viziune asupra lumii. Din punct de vedere filozofic, materialismul dialectic reprezintă o concepție asupra lumii, după cum în aceeași măsură este afirmarea voinței de a nu acepta lumea, în forma ei de astăzi“ [41]. Ideea se distanțează de înțelegerea scientist sumară și pozitivistă a filozofiei marxiste.

Importanța ce se dădea dezbaterii filozofice a descoperirilor din fizica contemporană, valorizarea teoriei lui Einstein, chiar dacă pot fi întîlnite unele accente grăbite în acest plan, era o noutate pentru gîndirea marxistă a perioadei.

De asemenea, concluzia privind rolul viitor al filozofiei ne apare pe deplin actuală. Comentînd formularea lui Engels despre depășirea filosofiei odată cu întemeierea ei științifică Pătrășcanu scrie : „Depășirea filozofiei ca formă nu înseamnă abandonarea problemelor născute din contactul omului cu forțele naturii sau din complexitatea vieții individului și a societății, după cum nu înseamnă ignorarea a tot ceea ce spiritul omenesc a construit pozitiv în decursul veacurilor. Însemnează însă încadrarea acestor probleme într-o concepție unitară, care să deschidă omului noi perspective, noi orizonturi. Crearea unei noi concepții și a unei noi viziuni asupra lumii — legate de o interpretare nefalsificată a trecutului — acesta este conținutul filozofiei care nu numai că rămîne mai departe valabil, dar, dimpotrivă va trebui amplificat, îmbogățit. Omul are nevoie de certitudine. El trebuie să o capete și prin știință și prin filozofie. Noua concepție filozofică nu va mai fi legată de puterile necunoscutului, înăbușită de misticism și superstiție, de obscurantism“ [42].

Există în opera lui Pătrășcanu o ultimă direcție de cercetare, care deși mai redusă ca amploare are o deosebită semnificație, aceea a prospectării dezvoltării societății românești. Ea este tratată în special în ultimul

[41] L. Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filosofia românească*, op. cit., p. 187.

[42] *Ibidem*, p. 217, 218.

Scanned with OKEN Scanner

capitol din cartea *Problemele de bază ale României* ce se ocupă de principalele sarcini ale transformării economice și sociale a României din acea epocă, caracterul lor primordial burghezo-democratic, aspecte ale strategiei clasei muncitoare în vedera înfăptuirii lor, ale dezvoltării spre socialism a procesului.

Două idei se impun atenției din concepția lui Pătrășcanu asupra strategiei procesului revoluționar, ambele rezultînd din evidențierea particularităților istorice ale societății românești. Prima are în vedere necesitatea deținerii de către clasa muncitoare a hegemoniei în procesul transformărilor radicale ce începuse, a cărei realizare Pătrășcanu o lega în mod întemeiat de două elemente centrale : a) menținerea independenței de clasă a proletariatului pe baza unei politici principiale specifice și b) stabilirea unui „...contact *cît mai strîns și cît mai permanent cu toate păturile populare neproletare, cu cele mai largi mase țărănești și orășenești*". În același sens el insistă scriind : „Nu ignorînd ceea ce desparte mica burghezie de proletariat, ci accentuînd ceea ce o unește de clasa muncitoare în atitudinea-i potrivnică marelui capital monopolist, a formelor de acaparare și de subjugare a marei finanțe, în asigurarea unui regim democratic, prin înlăturarea și distrugerea tuturor rămășițelor regimurilor dictatoriale, ea poate și trebuie să fie cîștigată luptei comune" [43].

Cea de-a doua idee a lui Pătrășcanu pe care vrem s-o subliniem se referă la faptul că socialismul trebuie să fie un rezultat al consensului social, exprimat sugestiv în cuvintele că el „nu urmează să fie impus maselor populare, ci acceptat de către aceste mase". Ideea este dezvoltată și sublinierea că o premisă a procesului constă în *„...crearea tuturor condițiilor ca masele, chemate la viața politică și socială activă, să poată spune un cuvînt hotărîtor asupra propriei lor soarte"* [44].

---

[43] L. Pătrășcanu, *Problemele de bază ale României*, op. cit., p. 314, 295.

[44] *Ibidem*, p. 285, 286.

*

Se poate afirma, la sfîrşitul acestei succinte treceri în revistă a principalelor planuri ale operei lui L. Pătrăşcanu, că prin ea gîndirea marxistă din ţara noastră a demonstrat, în prima jumătate a secolului, capacitatea sa de a pătrunde particularităţile societăţii româneşti, problemele ei centrale şi direcţiile lor de dezvoltare. Ea constituie un răspuns mutilateral dat întrebărilor unei societăţi aflate la o cotitură radicală a istoriei sale, un răspuns care nu s-a rezumat să repete tezele generale ale marxismului, ci în temeiul metodologiei şi conceptelor sale, în spiritul acestuia, a elucidat trăsăturile istorice naţionale ale societăţii româneşti.

Se pot desprinde cîteva note determinante ale gîndirii marxiste a lui L. Pătrăşcanu. Una, despre care am amintit încă în deschiderea acestor însemnări, este *înţelegerea determinismului social ca unul global*, ce rezultă din intersecţia determinismului economic, cu cel social-politic şi cu cel cultural-ideologic, ca un determinism ai cărui exponenţi activi sînt clasele şi categoriile sociale, acţiunea şi reacţiunea lor, confruntările dintre ele generînd cursul şi zigzagurile procesului istoric. Pătrăşcanu cercetează în egală măsură nivelul şi curba istorică a dezvoltării economiei, ca şi pe aceea a claselor, a instituţiilor lor politice, dar şi fizionomia curentelor ideologice proprii diverselor grupuri sociale. Pe această bază surprinde şi urmăreşte traiectoria acţiunii claselor, sinuozităţile lor, încheagă imaginea generală a stadiului dezvoltării societăţii, problemele ei centrale şi alternativele rezolvării lor.

De aici rezultă caracteristica gîndirii lui Pătrăşcanu de a fi deterministă dar profund antimecanicistă şi antipozitivistă, net delimitată de orice fatalism, de ideea unei direcţii predestinate a istoriei.

O a doua notă a gîndirii lui Pătrăşcanu este *interpretarea consecventă istoristă* a fenomenelor sociale, fie că este vorba de studierea unei societăţi în ansamblul ei, fie de procese şi relaţii ce o compun. Rezultat al unei dezvoltări istorice toate fenomenele sociale, de la cele economice la cele spirituale, nu pot fi descifrate în mod real

Scanned with OKEN Scanner

fără descoperirea surselor lor generatoare, a specificului evoluției lor. Tocmai pentru că fenomenele unei societăți poartă întotdeauna amprenta istoriei sale, Pătrășcanu respinge toate tentativele de a fixa „autenticitatea societății românești" în atribute imuabile, veșnic identice cu ele însele și care n-ar trebui nicicînd transformate.

De aceea acțiunea social-politică a clasei muncitoare pentru a fi fructuoasă, pentru a determina schimbarea ei în direcția socialismului, — se degajă frecvent concluzia din paginile lucrărilor prezentate — trebuie să țină seama de particularitățile istorice ale fiecărei societăți. Aceasta cu atît mai mult cu cît consecințele acestor trăsături istorice se mențin o perioadă foarte lungă. Caracterul istorist al interpretării de către Pătrășcanu a fenomenului românesc a determinat astfel dimensiunea profund națională a gîndirii sale marxiste.

O altă notă a gîndirii lui Pătrășcanu este *democratismul ei consecvent și general*. Aceasta este prezentă în valorizarea filonului tradiției democratice și revoluționare a poporului român, în opunerea lui constantă tradiționalismului obscurantist, în critica argumentată a limitelor democrației reprezentată de clasele dominante din trecut, în dezvăluirea izvoarelor reale ale tuturor formelor de naționalism și antisemitism provocate de ele, a nocivității și primejdiei lor, în respingerea intransigentă și fără echivoc a tuturor valorilor ideologice și politice ale curentelor de dreapta și fasciste, în situarea fermă pe platforma aplicării și respectării valorilor democratice în procesul transformării revoluționare.

O ultimă dimensiune a gîndirii lui Pătrășcanu, pe care ținem s-o reliefăm, este aceea a *răspunderii etice* față de cunoașterea științifică, de spiritul marxismului autentic, de care este impregnată opera sa. Ea este vizibilă în neacceptarea alterării rezultatelor investigației de influențe conjuncturale și efemere, de interpretări și teze ce se vroiau impuse în numele „autorității".

Primite cu un deosebit interes în momentul apariției lor, stîrnind în jurul lor o vie dezbatere, contribuind la luminarea politicii partidului, la creșterea ecoului ei social, lucrările lui L. Pătrășcanu își demostrează și astăzi valoarea lor teoretico-științifică, cea politică. Trecerea

Scanned with OKEN Scanner

timpului confirmă soliditatea ideilor principale, rolul lor de instrument în întemeierea noii conștiințe de sine a societății românești.

Dacă prin spiritualitatea unui popor se înțelege totalitatea operelor de cultură făuritoare ale conștiinței sale teoretice, axiologice și sensibile, dintr-o epocă istorică dată, opera lui L. Pătrășcanu este o componentă de seamă a fizionomiei spirituale a națiunii române contemporane. În constituirea și dezvoltarea conștiinței sale de sine ea îndeplinește un rol analog, am spune, cu acela al gîndirii revoluționare pașoptiste în geneza conștiinței naționale a poporului român din secolul trecut.

Scanned with OKEN Scanner

MARXISMUL ȘI „NOII FILOZOFI"

De la crearea și înscrierea sa în spiritualitatea societății capitaliste, marxismul a fost obiectul unor atacuri succesive, cu caracter denigrator din partea ideologiei burgheze. Avem în vedere acele manifestări ale ideologiei burgheze care nu se întemeiază pe criteriile ce le presupune un dialog autentic : prezentarea corectă a ideilor adversarului, efortul de analiză obiectivă a temeiurilor lor, argumentarea științifică a propriilor teze ca și a observațiilor critice. Astfel de tentative făcute de pe pozițiile variate ale curentelor nemarxiste sau antimarxiste sînt în general puține.

De regulă se procedează prin înlocuirea analizei argumentelor marxiste cu simpla afirmare apodictică a propriilor idei, prin abordarea ideilor gîndirii marxiste pe baza unor prejudecăți și proclamarea zgomotoasă a antipatiei ideologice — ca și cum aceasta ar putea ține loc de argument științific — care frecvent se transformă în invective. Exponenții ideologiei burgheze urmăresc, în aceste cazuri, nu relevarea unor adevăruri, demonstrarea unor idei pe baza datelor științei, ci anihilarea, prin orice mijloace, a gîndirii marxiste, a forței sale de iradiere asupra practicii sociale. Luîndu-și propria dorință drept realitate ideologia antimarxistă a proclamat, astfel, de nenumărate ori înmormîntarea marxismului, lichidarea sau infirmarea lui. Avem de-a face cu un procedeu ideologic care amintește de cele magice : repetîndu-și dorința ideologia antimarxistă își închipuie că poate determina realizarea ei.

Scanned with OKEN Scanner

Orice pretext este utilizat în acest scop, dificultățile inerente oricărui proces de cunoaștere, limitele unor teze sau invaliditatea practică a altora, rămînerea în urmă a cercetării teoretice a unor procese sociale. După cum sînt folosite în același sens, dificultățile variate din dezvoltarea mișcărilor de înnoire socială, inadecvările și erorile din activitatea lor practică. Din acest punct de vedere dogmatismul, mecanicist și economist, a constituit și constituie un aliat prețios al ideologiei burgheze, prin vulgarizarea și unilateralizarea unor idei ale gîndirii marxiste, prin deformările politice pe care le-a legitimat.

Printre atacurile denigratoare împotriva marxismului în deceniul al VIII-lea, a fost și cel înregistrat în Franța în anul 1977, legat de apariția așa-numiților „noi filozofi". Din rîndul acestora face parte un grup de eseiști și scriitori care, după ce în timpul mișcării sociale din mai-iunie 1968, au excelat printr-o insistentă frazeologie ultrastrîngistă, pozînd în arhirevoluționari și cei mai ortodocși anticapitaliști, au ajuns, în cele din urmă, antirevoluționari și antisocialiști, negînd valoarea istorică a marxismului și a socialismului.

Denumirea de „noi filozofi" este cu totul improprie pentru că, așa cum vom vedea, *substanța lor teoretică este arhiveche* prin toate datele ei : aceeași „manieră" de a ataca marxismul, de a-i proclama dispariția, de a-i contesta originalitatea, în care argumentarea lipsește cu desăvîrșire, iar formularea aberantă, lipsită de sens este constantă, în care antipatia față de marxism și socialism este sistemul de referință primordial. Locul criteriilor obiective în abordarea și tratarea fenomenelor sociale, a procesului istoric este luat de un subiectivism fără margini ce nu poate evident oferi nici o soluție marilor probleme ale dezvoltării contemporane, ceea ce imprimă producțiilor „noilor filozofi" un acut caracter speculativ și steril.

Este semnificativ pentru zelul „noilor filozofi" că, în contestarea marxismului, ei repudiază inclusiv acele teze metodologice pe care le acceptă chiar și antimarxiști cunoscuți ca R. Aron, datorită valorii lor cognitive. Aceasta arată totodată inaderența „noilor filozofi" la spiritul obiectivității științifice.

Scanned with OKEN Scanner

Dealtfel negarea caracterului științific al gîndirii marxiste constituie una dintre temele centrale ale cărții „*Marx a murit*“ a lui J. M. Benoist, care încă din 1970 a pregătit ceea ce astăzi se numește „noua filozofie“. Caracterul neștiințific al operei lui Marx s-ar datora după Benoist spiritului ei metafizic, faptului că ea „este împotmolită într-o metaforicitate datată, adică contemporană cu pozitivismul cu care se interferează frecvent“ [1]. Gîndirea marxistă ar funcționa după opinia lui Benoist în „cîmpul unei metafizici a prezenței și a existenței lucrurilor“ [2], sau altfel spus în cîmpul unei realități obiective interpretată în mod metafizic.

Această obiecție valabilă în mare parte pentru interpretarea metafizică a marxismului, nu are nimic comun cu spiritul real al filozofiei elaborată de Marx. Aceasta concepe reprezentarea realității obiective nu ca entitate metafizică imuabilă, ci ca o imagine elaborată pe baza activității practice a societății, în indisolubilă legătură cu pocesul istoriei umane. În acest sens trebuie înțeleasă ideea lui Engels că materialitatea lumii este demonstrată pe baza științelor naturii și a filozofiei, adică pe baza unor cunoștințe obținute ca urmare a activității practice. Spre deosebire de metafizică, fie ea materialistă sau idealistă, care consideră viziunea asupra realității obiective ca independentă de acțiunea subiectului social, ceea ce îi imprimă un caracter transcendent și supranatural, pentru creatorii marxismului, această viziune depinde de relația istorică dintre societate și natură, de gradul ei de cuprindere ce se materializează în nivelul cunoașterii și al practicii transformatoare. De aici rezultă și istoricitatea reprezentării asupra realității obiective, ceea ce arată că întrucît „cunoașterea și realitatea sînt o devenire, și obiectivitatea e o devenire etc.“ [3].

Dealtfel Benoist recunoaște că n-a înțeles nimic din *teza de referință a filozofiei marxiste*, aceea că producția socială a făcut posibilă dezvăluirea realității pentru om. Această idee este într-adevăr „o provocare“ pentru gîn-

---

[1] J. M. Benoist, *Marx est mort*, Gallimard, 1970, p. 243.
[2] *Ibidem*, p. 239.
[3] A. Gramsci, *Opere alese*, Editura politică, 1969, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

direa filozofică, dar numai pentru acea metafizică și speculativă. Benoist interpretează ideea lui Marx și Engels ca și cînd ea ar reduce realitatea la un proces de producție, ar propune înlocuirea ontologiei imediate a sensibilului cu aceea a forțelor de poducție, ceea ce nu are nici o legătură cu teza amintită.

În timp ce concepția marxistă asupra existenței are un profund caracter istoric, o condiție a ei fiind punerea sa de acord cu noile elemente ale cunoașterii și ale practicii umane, aceea a filozofiei pozitiviste este statică și fragmentată, punînd accentul exclusiv asupra faptelor empirice și a invariabilității legilor naturii.

Împotriva ideii de mare simplism pe care o împărtășește Benoist, filozofia marxistă nu reduce realitatea la existența lucrurilor și a proceselor materialiste — la o realitate lucrificată —, ci, dezvăluindu-i complexitatea, relevă atît existența specifică a societății ca domeniu autonom și în cadrul ei a fenomenelor spirituale, cît și participarea lor obligatorie, necesară la desfășurarea oricăror procese sociale, inclusiv a acelora care transformă natura. Din acest punct de vedere este falsă afirmația că filozofia elaborată de Marx ar concepe realitatea în conformitate cu principiul identității, fie numai și pentru faptul că ea surprinde existența în diversitatea formelor ei de manifestare, relevînd, de pildă, relația profund contradictorie dintre societate și natură ca ax al procesului său de transformare umanizată.

Lipsită de temei este și obiecția după care gîndirea marxistă ar fi metafizică întrucît s-ar baza pe, ceea ce Benoist numește, universale metafizice, pe care le identifică cu concepte ca acelea de producție, schimb, capital, clasă socială, proletariat, revoluție etc. Eroarea este elementară pentru că în timp ce abstracții științifice ca cele amintite surprind și fixează determinațiile necesare ale unor fenomene, grup de procese, articulația lor interioară, universalele metafizice sînt abstracții îndoielnice, lipsite de fundamentare științifică. Dacă fără cele dintîi nu poate exista procesul cunoașterii, cele din urmă frînează și împiedică, de fapt, gîndirea științifică. Benoist devine, astfel, prizonierul unui argument tipic pozitivist care

Scanned with OKEN Scanner

face imposibilă o gîndire socială autentică. Incoerența sa teoretică este evidentă dacă ținem seama și de faptul că-i reproșa lui Marx un pretins pozitivism.

Ridicolul este atins de Benoist în comentariul critic pe care-l face asupra teoriei marxiste a plusvalorii și asupra aceleia a revoluției. El afirmă că la Marx plusvaloarea ar fi absent-prezentă, că „ea nu este prevăzută niciodată, și totuși ea este aceea care comadă și structurează întregul joc“ [4], adică întregul mecanism al economiei capitaliste. Iar la altă pagină pretinde că teoria plusvalorii ar fi construită în jocul dintre prezent și absent, dintre vizibil și invizibil, ceea ce îi imprimă un caracter metafizic“ [5]. Firește acest comentariu este o modalitate de a contesta existența plusvalorii și a mecanismului capitalist al exploatării. Deși face caz, în altă parte a cărții, de cele mai noi date ale epistemologiei contemporane, Benoist nu pare să știe că cele mai profunde abstracții științifice — și plusvaloarea este una dintre ele — sînt „invizibile“, nu pot fi „văzute“ în mod empiric, dar ele nu sînt mai puțin reale deoarece exprimă structura și dinamica fenomenelor, sînt confirmate de tendința dezvoltării lor.

Analiza, care se face conceptului marxist de revoluție, ce se vrea a fi elaborată dintr-o perspectivă așa-zis semiotică, nu este decît aberantă. Plecîndu-se de la accepția polisemică a termenului de revoluție se pretinde că aceasta „supraviețuiește la Marx prin transpunerea cîmpului astronomico-teoretic în cîmpul politico-social“ [6]. Iar în altă parte ideea este explicitată precizîndu-se că : „Ambiguitatea niciodată sesizată în mod real, mereu secretă și nemărturisită, a „conceptului“ de revoluție este aceea care împarte între caracterul circular al metaforicității sale astrale și caracterul de emergență liniară a evenimențialității sale istorice. Revoluția este sau *uitarea originilor* și nașterea unei ordini noi pe o axă semidreaptă orientată (sic !), sau *reîntoarcerea la origine* după un ciclu repetitiv, care într-un fel, anulează istoria (sic !)“ [7].

---

[4] J. M. Benoist, *Op. cit.*, p. 225.
[5] *Ibidem*, p. 238.
[6] *Ibidem*, p. 220.
[7] *Ibidem*, p. 218.

Scanned with OKEN Scanner

Citind aceste rînduri nu poți să nu te întrebi : „dar ce au ele comun cu concepția marxistă a revoluției ?“. Este evident că ele sînt lipsite de orice sens real, deoarece chiar înaintea lui Marx a existat noțiunea de revoluție politică, ce nu avea nimic comun cu acea proprie astronomiei, noțiune care a devenit în gîndirea marxistă un concept cu un sistem de referință precis, desemnînd procesul înlocuirii unei societăți anacronice cu una nouă, deschisă progresului social, pe calea cuceririi puterii politice de către clasa sau clasele subalterne, dominate.

Acestea sînt mijloacele utilizate de J. M. Benoist pentru a infirma caracterul științific al marxismului. Apare limpede că în cartea lui Benoist fundamentală este tentativa de a nu discuta cu mijloace științifice problemele reale ale gîndirii marxiste contemporane sau pe acelea care le suscită cunoașterea operei lui Marx, ci de a deforma ideile marxismului pentru a-i putea proclama, pe această bază, apusul, de a micșora, pe această cale, influența pe care o exercită.

Tentativa se amplifică în lucrările de aceeași orientare ce apar spre sfîrșitul anilor '70 în care dispare chiar și gestul unei discuții teoretice, înmulțindu-se în schimb pînă la exacerbare denigrarea și invectiva la adresa marxismului.

Subtextul acestei dezlănțuiri furibunde împotriva marxismului îl reprezintă intenția de a atribui gravele deformări petrecute în procesul construirii socialismului, toate accidentele și avatarurile făuririi noii orînduiri operei lui Marx și Engels, ceea ce duce la considerarea lor ca inerente și la discreditarea ideii de socialism.

Este un fapt cunoscut că gîndirea marxistă contemporană înnoitoare se delimitează net și condamnă orientarea care a generat deformările antidemocratice comise, continuă să le analizeze pentru ca ele să nu se mai repete niciodată. Însuși termenul de *deformări*, chiar dacă nu este împărtășit unanim, exprimă îndepărtarea flagrantă a practicii politice de la ideile și valorile fundamentale ale teoriei, îndeamnă la o mai atentă respectare a acestora.

Totodată, trebuie subliniat că în opera creatorilor marxismului nu se întîlnește nici un fel de formulare care să poată fi considerată drept izvor de inspirație al

Scanned with OKEN Scanner

erorilor comise, care să le poată legitima. Întremeietorii marxismului concepeau construirea și funcționarea noii societăți socialiste ca *procese profund democratice*, atît în sensul că ele exprimă interesele celor mai variate clase și categorii sociale de producători și oameni ai muncii, cît și în acela că aceste interese se exprimă, devin publice, în conformitate cu normele democrației.

Nereușind să demonstreze ceea ce și-au propus cu mijloace științifice, A. Glucksmann în cartea sa *„Maeștrii gîndirii* și B. H. Levy în cartea sa *„Barbaria cu față umană"* — la care ne vom referi în cele ce urmează — folosesc o diversitate de procedee, improprii unei dezbateri științifice, pentru a proclama răspunderea operei lui Marx în ceea ce privește zigzagurile procesului istoric ulterior, pentru a clama așa-zisul anacronism al gîndirii marxiste.

Unul dintre acestea este cel pe care l-am numi al colajului, constînd din suprapunerea unor citate din lucrările lui Hegel, Marx și Nietzche pentru a se încetățeni, pe această cale, ideea identității de vederi dintre Marx și ceilalți doi filozofi, a inexistenței unei originalități specifice operei lui Marx. În cartea sa Glucksmann insinuează, prin acest procedeu, că Marx, Hegel și Nietzsche ar avea o viziune aproape identică asupra revoluției, ceea ce este fals în însăși punerea problemei deoarece Hegel, în lucrările maturității sale, a fost un adversar al revoluției, iar Nietzsche, cu viziunea sa anistorică, pe de o parte, și cea etică, pe de altă parte, era străin și avea adîncă repulsie față de ideea revoluției. În același fel, fraudulos, Glacksmann situează într-un plan identic „rațiunea hegeliană", ideea lui Marx a dictaturii proletariatului și aceea a „stăpînirii de sine" a lui Nietzsche [8], pentru ca să declare imediat că aceeași gîndire circulă între *„Doctrina științei"* a lui Fichte, *Logica hegeliană*, *Critica* lui Marx și *Genealogia moralei* a lui Nietzsche și anume aceea „a unei metafizici care proclamă sfîrșitul metafizicii" [9]. De fapt prin acest procedeu se urmărește ștergerea diferen-

---

[8] Vezi A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Grasset, 1977, p. 14.

[9] *Ibidem*, p. 191.

ței radicale dintre concepția lui Marx și aceea a lui Hegel asupra statului, prezentare deformată a marxismului ca fiind o ideologie care idolatrizează puterea de stat ca instrument arbitrar.

Glucksmann uită să releve faptul că în procesul elaborării marxismului critica teoriei hegeliene a statului și dreptului ocupă un loc important, că opunerea constantă a democrației statului birocratic constituie linia principală a delimitării între Marx și Hegel în această problemă.

Sînt revelatorii în acest sens cîteva pasaje din lucrarea lui Marx *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului,* dealtfel puțin valorificată pînă astăzi în teoria marxistă a statului. Astfel, opțiunea lui Marx pentru democrație este limpede formulată în precizarea că : „Democrația este enigma rezolvată a tuturor formelor de orînduire de stat... Orînduirea de stat apare aici drept ceea ce este, adică drept un produs liber al omului“ [10]. În altă parte, Marx arată în același sens, că : „În raport cu democrația, toate celelalte forme de stat reprezintă vechiul ei testament. În democrație nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului...“ [11]. Delimitîndu-se de Hegel care situa statul deasupra oamenilor, Marx sublinia în mod semnificativ : „Hegel pornește de la stat și transformă pe om în statul subiectivat ; democrația pornește de la om și transformă statul în omul obiectivat“ [12]. Altfel spus democrația se întemeiază pe omul-cetățean și concepe statul ca obiectivarea sau manifestarea socială a cetățeanului.

Criticînd statul birocratic al cărui model îl teoretiza filozofia hegeliană a dreptului Marx relevă că : „Hegel pornește de la *separarea* «statului» de societatea «civilă», a «intereselor particulare» de «generalul care există în sine și pentru sine», și de fapt pe *această separare* se întemeiază birocrația“ [13]. După expresia lui Marx, statul birocratic se caracterizează prin aceea că : „*Treburile*

---

[10] Marx și Engels, *Opere,* vol. 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 256.

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem,* p. 273.

generale sînt îndeplinite fără a fi treburi reale ale poporului sînt efectuate fără intervenția poporului“ [14].

Antiteza statului birocratic este pentru Marx statul democratic astfel construit încît „...promotorul real al orînduirii de stat, poporul să devină principiul orînduirii de stat“ [15].

Trebuie menționat, în sfîrșit, că Marx acordă un loc de seamă individului în cadrul democrației politice, combătînd teza hegeliană a subsumării acestuia puterii de stat și opunîndu-i pe aceea a transformării intereselor individuale în interesele generale“ [16].

Democrația rămîne o constantă a gîndirii politice a lui Marx și ulterior, odată cu elaborarea gîndirii sale socialiste. Concludentă este în această privință, desemnarea de către Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist* a primului pas în revoluția proletară, drept „cucerirea democrației“, ca și precizarea faptului că societatea socialistă va trebui să fie „asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturor“ [17].

În același plan se situează și caracterizarea statului socialist în *Războiul civil din Franța* ca „autoadministrarea producătorilor“, ca guvernarea poporului de către popor, sublinierile repetate din aceeași lucrare privind controlul societății asupra puterii de stat, a reprezentanților ei politici.

Ideea democrației consecvente este proprie, pentru a aminti încă o lucrare, și textului scris de Engels pe marginea proiectului de program al Partidului social-democrat german din 1891 în care sublinia că „partidul nostru și clasa muncitoare își pot instaura dominația numai sub forma republicii democrate“, că aceasta „este chiar forma specifică a dictaturii proletariatului“... [18], insistînd asupra participării directe a poporului la elaborarea legislației, asupra înlăturării birocrației și a instituirii autoadministrării locale.

---

[14] *Ibidem*, p 292.
[15] *Ibidem*, p. 286.
[16] *Ibidem*, p. 276—277.
[17] Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, 1958, p. 487.
[18] Marx-Engels, *Opere*, vol. 22, Editura politică, 1965, p. 229.

Scanned with OKEN Scanner

Toate acestea arată că ideile lui Marx și Engels nu pot fi invocate în nici un fel drept temei al deformărilor politice petrecute în construirea socialismului, ci dimpotrivă evidențiază că nerespectarea lor le-a făcut, printre altele, posibile.

Cît privește teoriile anarhiste din trecut și de astăzi, împărtășite, într-o formă sau alta de „noii filozofi" ele au fost și sînt infirmate de analiza funcționării capitalismului ca și de practica socială extrem de diversă care relevă că nu există alt mecanism de transformare a societății capitaliste decît cel articulat pe instaurarea unei puteri de stat socialiste.

Se vădește astfel lipsa de temei a identificării sau chiar numai a apropierii concepției lui Marx asupra statului de aceea a lui Hegel !

Glucksmann nu se sfiește să insinueze că opera lui Marx ar fi responsabilă pentru dificultățile contemporane ale desfășurării procesului istoric pentru că nu le-a întrevăzut nu a atras atenția asupra primejdiilor pe care le implică. Aceasta înseamnă, însă a-i cere operei lui Marx să fie altceva decît este, un ansamblu de idei științifice fundat pe posibilitățile de investigare ale unei realități determinate, înseamnă a te referi la Marx ca la gîndirea unui profet și nu ca la o gîndire științifică, cu caracter istoric.

Nu este greu de sesizat că aceasta este optica proprie dogmatismului care, în spiritul unei ortodoxii de tip religios ce se referă la marxism ca la un ansamblu de dogme rigide imuabile, caută în opera lui Marx un răspuns detaliat la marea diversitate de probleme și situații ale procesului istoric contemporan, ce nu puteau fi studiate și nici măcar intuite în cea mai mare parte în urmă cu un secol. Ca orice operă științifică fundamentală, aceea a lui Marx oferă în schimb metodologia teoretică riguroasă a abordării problemelor și situațiilor noi care apar inerent în dezvoltarea istorică, fiind datoria marxismului contemporan să le cerceteze cu aceeași rigoare ca și Marx.

Insinuarea lui Glucksmann dezvăluie credem, însă, un fapt plin de semnificații și anume că actualul denigrator al marxismului a fost pînă nu de mult un exponent al acelei interpretări dogmatice a marxismului care pri-

Scanned with OKEN Scanner

lejuiește cele mai importante ocazii de satisfacție ideologiei burgheze.

Bernand Levy încearcă să-și întemeieze poziția sa antimarxistă prin argumente oarecum diferite de acelea ale lui Glucksmann, ajungînd însă, la concluzii identice cu acesta din urmă. Cartea sa *Barbaria cu față umană* este axată pe două idei metafizice principale. Prima este aceea că puterea unora asupra altora este ipostaza fundamentală a realității. „Stăpînul — scrie B. Levy — este metafora Realului. Nu există ontologie care să nu fie o Politică“ [19]. Plecînd de la această premisă indemonstrabilă, Levy susține ideea caracterului invariabil și anistoric al statului. Statul „nu are origine, nu are o dată de naștere, nu are Istorie, nu este un fapt de Istorie“ [20], mai mult decît atît, „nu există Istorie înaintea Statului“, „Istoria nu are sens decît prin Statul însuși“ [21]. De aici concluzia că, „atîta timp cît va exista Istoria va exista și Puterea ; Statul odată apărut este ireversibil ; ideea unei Istorii fără stat este o contradicție în termen“ [22].

Cea de-a doua idee a cărții lui Levy care se împletește cu cea anterioară este aceea că „istoria nu există“ [23], care se precizează ulterior în formularea că „Istoria nu există ca proiect și teren al revoluției“ [24].

Întreaga construcție de idei pe care am prezentat-o este speculativă, lipsită de orice fundamentare științifică. Astăzi, de pildă, este un fapt unanim recunoscut, fiind pus în evidență atît de dovezi istorice cît și etnologice, că societățile arhaice primitive, n-au cunoscut organizarea de stat, puterea, ca instrument al intereselor unui grup social, al impunerii lor. Deși scrie cuvintele stat și politică cu majuscule, Levy nu face nici cel mai mic efort de a defini noțiunile respective, de a le stabili un sistem de referință, în așa fel încît statul pare a se identifica în mod eronat cu orice formă de conducere socială.

---

[19] B. H. Levy, *La barbarie à visage humain*, Grasset 1977, p. 30.
[20] *Ibidem*, p. 78.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*, p. 79.
[23] *Ibidem*, p. 61.
[24] *Ibidem*, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

Diatriba sa împotriva statului are la bază o contradicție logică evidentă : deși consideră că statul exprimă dimensiunea istorică a existenței sociale el îl tratează ca un produs anistoric, ca fiind unul și același de-a lungul dezvoltării umane. Se încearcă în acest fel să se șteargă deosebirea dintre caracterul de clasă al diferitelor tipuri istorice de stat.

Această pretenție este infirmată, în zilele noastre, de toate manualele de istorie — ne referim inclusiv la acelea elaborate pe baza altor criterii decît cele marxiste — deoarece toate relevă diferențele dintre statele proprii diferitelor societăți istorice, uneori chiar deosebirile din stadii variate ale acestora. Teza lui Levy de a considera statul ca o adevărată forță malefică, supranaturală este invalidată de faptele istorice care evidențiază rolul său de istrument al unei clase sociale, manifestarea sa ca produs al unei societăți determinate, al unui raport de forțe dintre clase. Modul de acțiune al unei puteri de stat istoric circumscrisă rezultă din această determinare complexă a ei de către stadiul dezvoltării economice, raportul forțelor de clasă pe plan intern și internațional, experiența și maturitatea clasei conducătoare de a-și înfăptui hegemonia, de a crea instituțiile și mecanismul adecvat realizării scopurilor sale de clasă etc. Dacă se cercetează contradicțiile uneori derutante în activitatea unor state, care din punct de vedere politic sînt instrumentul unor clase sociale avansate, se poate constata că departe de a fi produsul unor forțe enigmatice, ele rezultă din combinarea specifică a elementelor enunțate.

B. Levy nu urmărește să formuleze o nouă teorie despre stat. Sub aparența unui profet al disperării care face din puterea de stat, răul iremediabil al existenței umane într-un proces istoric lipsit de speranța schimbării, se ascunde afirmarea caracterului absurd al acțiunii politice revoluționare, contestarea rolului istoric al societății socialiste. Astfel pe baza unui sofism facil după care „individul nu există, el este întotdeauna dublura statului“ [25] se proclamă lipsa de temei a conceptului de opresiune și a celui de eliberare. Într-o abordare anistorică a indivi-

[25] *Ibidem*, p. 79.

dului, în afara claselor și a societăților, Levy scrie : „Nu se oprimă decît ceea ce există și are o existență proprie ; a fi oprimat înseamnă a fi alienat, și anume alienat deposedat : or omul nu posedă nimic... pentru că Statul îl posedă ; el este prin vocație străin în raport cu el însuși, pentru că el nu are proprietatea care i-ar putea sau i-ar vrea cineva s-o fure“ [26]. Sensul acestei afirmații trebuie căutat în subtextul ei : individul, produs al dezvoltării sociale a capitalismului a cărui prezență incontestabilă este evidențiată în întreaga dialectică economică și social-politică a orînduirii, este negat pentru a se putea declara inutilitatea eliberării sale și a luptei pentru dezalienarea umană.

Levy este victima logicii ideologiei burgheze : el care se vrea un exponent al libertății individului, ajunge să-i conteste existența. Aceasta este una dintre metamorfozele paradoxale ale ideologiei burgheze, care renunță chiar și la unul dintre laitmotivele sale pentru a putea să atace ideea eliberării umane. Interesant este și faptul că numeroșii apologeți ai lui Levy n-au simțit nevoia să se delimiteze de această subtilă descoperire.

Nu este de aceea de mirare că pasul următor pe care-l face Levy este cel al negării proletariatului ca clasă, susținînd împotriva evidenței că el nu are substanțialitate, că este o iluzie, idei împărtășite întru totul și de A. Glucksmann.

Identitatea de vederi între cei doi autori este deplină și în ce privește analiza capitalismului. Pentru Levy contradicțiile capitalismului nu sînt ireductibile, deoarece ele „studiază mașina în ansamblul ei“ [27] și ca atare societatea capitalistă este perenă : „un sistem care poartă în sine moartea și o plasează nu la marginile sale ci în inima funcționalității sale este în fond imperisabil“ [28]. Iar Glucksmann pretinde cu seninătatea repetării unei banalități : „Capitalul nu există... toate discuțiile și interpretările în jurul problemei sînt continuarea tradiționalei «me-

---

[26] *Ibidem*, p. 82.
[27] *Ibidem* p. 119.
[28] *Ibidem* p. 121.

tafizici generale»“ [29]. Pentru a scăpa de un fapt sau de un adevăr, „noii filozofi“ îl etichetează drept metafizic și speră că astfel el se va volatiliza în mod magic.

Ignorarea speculativă a realității este atît de radicală încît cei doi autori uită să amintească de faptul că procesul dispariției capitalismului este în plină desfășurare, zona lui de dominație fiind în vizibilă restrîngere față de începutul secolului. Acest proces, care este un produs al ireductibilității contradicțiilor societății capitaliste spulberă total orice idee despre rolul lor integrator. Mai mult el este un rezultat al manifestării capacității clasei muncitoare de a fi forța hegemonică a înlocuirii vechii orînduiri cu una nouă.

Actualele fenomene de criză din societățile capitaliste avansate, care în unele cazuri, au profunde rezonanțe în sfera relațiilor sociale și a instituțiilor politice, evidențiază și ele nu capacitatea integratoare a contradicțiilor, ci rolul lor dezechilibrant.

Desigur crizele nu duc automat la dispariția societății capitaliste, care în anumite condiții reușește să le depășească, cum s-a întîmplat și în deceniul anterior, ceea ce îi descumpănește pe B. Levy și pe A. Glucksmann datorită interpretării mecaniciste a fenomenelor sociale. Determinismul economic, cerințele acesteia în funcționarea capitalismului relevă, totodată, că ele se realizează numai prin intermediul și ca urmare a acțiunii forțelor social-politice, a capacității acestora de a determina acumulări ce pot duce la transformarea structurală a societății. Înlocuirea orînduirii capitaliste cu cea socialistă nu este și nu poate fi numai un rezultat al funcționării economiei, al contradicțiilor ei, ci este unul în care converg procese sociale ce se desfășoară în toate sistemele parțiale ale societății, între care o însemnătate deosebită o au acelea din sfera relațiilor politice și ideologice.

Cuprins de o adevărată obsesie a antagonismelor sociale, Levy ajunge să afirme că unitatea și armonia socială sînt forțele motrice ale istoriei și nu lupta de clasă. El scrie : „împotriva tuturor ideilor care explică societățile prin principiile lor de diviziune,... a acelora care

---

[29] *Ibidem*, p. 249.

consideră clivajele mai importante decît armonia și omogenitatea, care privesc devenirea sub aspectul rupturilor sale —trebuie redată strălucirea ideilor ce afirmă contrariul, trebuie spus că unitatea prevalează întotdeauna asupra diviziunii, că conflictul servește armoniei și că identitatea este inteligența lumii“ [30].

În zilele noastre, după ce societatea capitalistă a parcurs o lungă dezvoltare, afirmații ca cele anterioare sînt rizibile. Lupta proletariatului, a altor categorii sociale, a determinat, de-a lungul evoluției sale, cucerirea unor drepturi și libertăți democratice, a unor posibilități de manifestare și de acțiune încît numai orbirea speculativă îl poate face pe Levy să pretindă caracterul dominant al principiului armoniei sociale în funcționarea capitalismului. Trebuie adăugat în aceeași ordine de idei că reproducția capitalului social, dezvoltarea economiei capitaliste implică ciocnirea constantă a capitalurilor private. Echilibrul societății capitaliste s-a bazat și se bazează pe permanenta ciocnire de interese a principalelor clase și categorii sociale, pe manifestarea permanentă a unor forme de dezechilibru în sistemele parțiale ale societății, de aceea el este profund conflictual generînd în anumite condiții crize cu caracter ireversibil.

Toate acestea destramă, astfel, țesătura pretins novatoare a „noii filozofii“, descoperind substanța ei principală de a fi o apologie a capitalismului, un instrument al denigrării socialismului. Melopeii inițiale despre lipsa de speranțe într-o schimbare a procesului istoric îi ia locul scandarea repetată a ideii despre perisabilitatea societății capitaliste, despre așa-zisa armonie. Proiectul lui B. Levy departe de a fi unul etic, bazat pe luciditate și adevăr, cum afirmă el, este unul politic profund conservator, deoarece, în loc să propună o lume fără dominație, schițează ca imagine a viitorului, societatea dominată de capital.

Așa-numitul pesimism istoric pe care-l profesează Levy nu este decît o altă modalitate de a legitima „capitalismul“. Pesimismul istoric nu este inerent întruchiparea lucidității și a spiritului științific, după cum nu orice fel de optimism este expresia auto-înșelării. Dacă optimismul

[30] *Ibidem*, p. 125.

istoric facil a fost frecvent expresia subiectivă, după cum afirmă Gramsci, „...a fatalismului și a mecanicismului, a lipsei de răspundere, a voinței de a nu face nimic“ [31], fiind bazat pe ideea că rezultatele istoriei vor apare automat, tot astfel și pesimismul istoric a fost adesea o formă a fricii în fața tendinței obiective a istoriei, expresia resemnării în fața unor eșecuri momentane, interpretate ca totale și definitive. Există însă și un optimism istoric, ca expresie a voinței și încrederii forțelor sociale avansate, dintr-un stadiu al istoriei, de a realiza tendința ei obiectivă de dezvoltare, un optimism care, spre deosebire de cel facil și idilic, se întemeiază pe efortul de cunoaștere a contradicțiilor și dificultăților procesului istoric, a erorilor și limitelor anterioare ale mișcării și implicit pe voința de a le depăși. Acest tip de optimism se bazează pe cunoașterea rolului societății de a fi subiectul ce-și produce propria sa experiență, a rolului claselor sociale în cadrul fiecărei orînduiri de a fi subiecții producători ai societății date.

Se poate afirma că substanța ideologică a celor două lucrări la care ne-am referit este săracă în ceea ce privește noutatea și originalitatea criticii marxismului, soliditatea și validitatea argumentelor, rigoarea lor logică, valoarea soluțiilor teoretice și politice propuse. Publicitatea stîrnită în jurul lucrărilor „noilor filozofi“ — ilustrată prin atenția acordată de principalele organe de presă, de stațiile de radio și televiziune, de obicei puțin receptive față de evenimentele petrecute în arena filozofiei — este invers proporțională cu valoarea lor. Faptul că în jurul acestor lucrări s-a făcut un frenetic zgomot publicitar are o semnificație deosebită, analiza lui permițînd punerea în lumină a unor modificări specifice în confruntarea de idei contemporană.

Situația amintită nu poate fi înțeleasă fără surprinderea unor schimbări petrecute în fizionomia marxismului în ultimele două decenii și anume, în primul rînd, a efervescenței de idei care are amploarea unei adevărate renașteri și dezvoltări creatoare. În cadrul marxismului contemporan zonele de gîndire dogmatică, deși n-au dis-

---

[31] A. Gramsci, *Passato e presente*, Editori Riuniti, 1977, p. 9,

Scanned with OKEN Scanner

părut, s-au îngustat, bat în retragere, tinzînd să fie dominate în toate planurile, de la cel filozofic la cel politic, cercetările și căutările înnoitoare, extinderea spiritului științific și deschis în abordarea fenomenelor sociale. Își face loc renașterea mai profundă a originalității specifice a filozofiei marxiste, o delimitare tot mai lipsită de ambiguitate de interpretarea sa metafizică și scolastică, pe aceste baze amplificîndu-se eforturile de cercetare a fenomenelor societății socialiste în construcție și în dezvoltare, ale societăților în curs de dezvoltare, ale capitalismului întîrziat, ca și problemele globale ale contemporaneității. Acest proces a generat noi orientări politice ale acțiunii transformatoare, caracterizate prin efortul de ancorare în realitățile naționale, de elaborare a unor soluții politice care să răspundă în mod primordial fiecărei societăți, problematicii sale, părăsindu-se treptat formulele generale, șabloanele sau rezolvările împrumutate. Firește procesul se desfășoară inegal, are ritmuri diferite în componentele variate ale mișcării revoluționare, are un caracter contradictoriu, trebuie să învingă numeroase dificultăți. El reprezintă însă tendința dezvoltării contemporane a marxismului și a mișcărilor revoluționare care într-o perspectivă istorică se va generaliza.

În aceste condiții marxismul înregistrează în ultima perioadă un nou impuls în ce privește aria sa de iradiere, capacitatea sa de a realiza o nouă hegemonie culturală și politică, în pofida unor obstacole întîmpinate într-un trecut nu prea îndepărtat.

Primejdia a fost receptată de ideologia burgheză care a văzut în lucrările „noilor filozofi“ un prilej de a frîna noua strălucire a marxismului. Cu atît mai favorabil părea prilejul cu cît autorii acestor lucrări erau foști adepți ai marxismului, au fost arhirevoluționari în timpul mișcării din mai 1968, ceea ce părea să imprime acțiunii lor garanția contestării din interior a marxismului, a unei lovituri zdrobitoare.

Rezultatele n-au fost cele așteptate datorită necorespondenței dintre publicitatea făcută în jurul „noilor filozofi“ și conținutul real al lucrărilor acestora. Lipsei de noutate și de soliditate a criticii lor la adresa marxismului se adaugă totala lor opacitate în ce privește criza

Scanned with OKEN Scanner

spiritualității burgheze, a valorilor ideologiei burgheze. Acțiunea ideologiei burgheze împotriva marxismului este supusă unei logici obiective riguroase : ea nu poate să combată numai ideile marxismului ci trebuie, pentru a avea o influență socială reală, să propună soluții care să oprească eroziunea de amploare diferită a propriilor sale valori și idei. Altfel aceste acțiuni apar ca artificiale, rămîn fără ecou, fără influență socială de durată, singura ce denotă, după expresia lui Gramsci „gradul însemnătății sale istorice, dovada că ea nu e o «elucubrație» individuală, ci un «fapt istoric» [32].

Numeroase semne arată lipsa de influență a lucrărilor „noilor filozofi", că ecoul lor s-a consumat odată cu zarva din jurul lor. O mărturisește însuși B. Levy care referindu-se la critica făcută de el și colegii săi marxismului scrie : „...această critică, în mod paradoxal, departe de a-i provoca o criză (marxismului — n. ns.) n-a făcut pînă acum decît să-i întărească vigoarea și pozițiile. O spun cu amărăciune pentru că nu mă cred cu totul străin de această mișcare... Dar acestea sînt faptele... Între efectele filozofice ale textelor lor (colegilor lui Levy, adică ale lui Benoist, Dolle, Lordreau, F. P. Levy etc — n. ns.) și efectele lor propriu-zise politice există un decalaj dureros, o distanță misterioasă... Știu că aceste cărți (ale autorilor menționați — n. ns.) sînt citite, dar știu totodată că ele nu produc, sînt în raport cu stînga oficială corpuri străine, grefe neasimilate de aparatele sale instituite... Nu cred că Glucksmann a convins un om de stînga... Nu există nici un marxist pe care să-l fi zdruncinat «Marx a murit»..." [33]. Aceste rînduri nu au nevoie de nici un comentariu ! Ele dezvăluie însă că autorul lor nu știe că lipsa de influență socială a lucrărilor sale și a colegilor săi este expresia crizei spiritualității burgheze, a incapacității lor de a o depăși.

Prin toate articulațiile ei „noua filozofie" rămîne doar un produs efemer, un avatar al confruntării istorice dintre gîndirea marxistă și ideologia burgheză pentru hegemonia culturală, morală și politică a lumii contemporane.

---

[32] A. Gramsci, *Opere alese*, op. cit., p. 43.
[33] *Op. cit.*, p. 209—210.

Scanned with OKEN Scanner

II. FILOZOFIE — CULTURĂ — ISTORIE

Scanned with OKEN Scanner

TIMPUL ISTORIEI

Faptul că societatea există în timp și că istoria umană este obiectivarea acestei particularități constituie, în zilele noastre, un adevăr comun. Timpul istoriei umane a fost și este considerat ca fiind identic cu timpul fizic terestru, conceput în manieră newtoniană, cu ceea ce fizicianul englez credea că este timpul absolut. La acreditarea acestei idei și la menținerea ei, transformarea ei într-o prejudecată, a contribuit, în mod esențial, măsurarea timpului istoric, în mod exclusiv, cu mijloace fizice (diverse tipuri de orologii). Acest lucru a fost și este inerent deoarece istoria umană se desfășoară în cadrul timpului fizic al globului terestru, al unității timp-spațiu pământean, în care orologiile de diferite tipuri reprezintă instrumente adecvate și precise pentru măsurarea timpului.

În secolul nostru ideea de timp fizic absolut a fost infirmată și i s-a substituit, ca urmare a teoriei lui Einstein, ideea diversității timpului fizic în funcție de sistemele de repere sau de referință ale elaborării observațiilor. „Analiza lui Einstein — arată profesorul P. Germain — a demonstrat că noțiunea unui timp independent de reperul pe baza căruia sînt făcute observațiile este de nesusținut într-un univers în care viteza semnalelor aflate la dispoziția noastră este limitată“ [1]. S-a impus totodată în biologie ideea unor timpuri proprii diferitelor specii.

---

[1] J. L. Rigal, *Timpul și gîndirea fizică contemporană*, Editura enciclopedică română, București, 1972, p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

Ideea existenței unui timp specific istoriei umane a rămas, pînă de curînd, inexplorată explicit, la nivelul unor formulări intuitive implicite, chiar și atunci cînd erau adecvate, iar pașii întreprinși pentru cunoașterea notelor sale caracteristice sînt încă nesemnificativi.

Deosebirea dintre timpul fizic și cel istoric este evidentă dacă se ține seama că intervalul unei perioade de rotație a pămîntului — ca unitate de măsură a timpului terestru — nu coincide cu unitatea de timp în care se desfășoară și se consumă procesele sociale. Este probant, în acest sens, faptul că fenomene sociale contrastante aparținînd unor epoci istorice diferite pot să coexiste în unul și același interval al timpului terestru, după cum în cadrul lui uneori pot să intervină mutații sociale fundamentale, iar alteori să nu se producă variații notabile în nici un domeniu al societății.

Timpul istoric nu este timpul fizic propriu oricărei componente a naturii terestre, ci *este cel specific procesului prin care societatea se autoproduce ca realitate obiectivă.* Această trăsătură determinantă a societății, de a fi subiectul existenței sale, este indisociabilă cu timpul istoric ca atribut al manifestării sale. Cu alte cuvinte, faptul că societatea își produce în mod determinat propria sa structură, de la cea economică la cea cultural-spirituală, realitatea sa complexă de la variatele componente materiale la instituțiile social-politice, la creațiile culturale în diversitatea lor și la ansamblul de valori și norme, implică existența unei *durate specifice a proiectării, realizării și manifestării lor, care este timpul istoric.* Întrucît procesul de făurire a existenței sociale se realizează întotdeauna în cadrul dat al unui sistem social global se poate afirma că *reperul referențial al timpului istoric este societatea determinată.*

Timpul istoric este o varietate a timpului ca însușire a realității obiective. El evidențiază caracterul obiectiv al timpului, infirmă concepția kantiană despre timp ca formă a intuiției umane. Kant scria în acest sens : „Timpul nu este deci decît o condiție subiectivă a intuiției noastre (omenești), intuiție (care este întotdeauna sensibilă, adică întrucît sîntem afectați de obiecte) și în sine, în afara subiectului, el nu este nimic... El trebuie deci

Scanned with OKEN Scanner

considerat real nu ca obiect ci ca mod de reprezentare despre timp și despre determinările mele în el“ [2]. Raționamentul lui Kant avea la bază, pe de o parte, ideea inacceptării unui timp vid de obiecte, iar pe de altă parte, aceea că procesul cunoașterii lui se poate referi numai la „...raportul reprezentărilor în starea noastră internă“ [3], deoarece este o condiție apriori a intuirii (receptării) lucrurilor ca fenomene.

Argumentele kantiene devin fără obiect în cadrul sistemului de referință al autoproducerii societății, deoarece procesul praxisului include în sine obiectivitatea timpului întemeindu-se pe trecerea constantă de la o proiecție în viitor la materializarea ei, ceea ce echivalează cu încorporarea temporalității în realitatea obiectuală pe care o creează existența socială. Activitatea umană teleologică — pe care se bazează acest proces — implică, altfel spus, obiectivitatea timpului, fără de care ea nu s-ar putea realiza ca o existență obiectivă.

Timpul istoric caracteristic unei societăți determinate are trei momente fundamentale : 1) al genezei sistemului, care presupune formarea unor elemente în societatea anterioară, tranziția de la acestea la noua societate, adică articularea și constituirea lor într-o structură diferită de aceea a societății depășite ; 2) al funcționării simultane, sincrone a subansamblurilor de relații care reprezintă un sistem global, al reproducerii lui. Acesta este momentul „...în care toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele de altele...“ [4] ; 3) al conturării direcției sale de dezvoltare sau, altfel spus, al manifestării limitelor istorice ale orînduirii, al formării premiselor unei noi societăți determinate. Fiecare din aceste momente are valori diferențiate în diversele societăți istorice.

Devenirea unei orînduiri este timpul reproducerii și al înlocuirii sale. Întrucît orice societate este compusă din *relații invariante sau structurale*, adică *nemodificabile*,

---

[2] Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969, p. 77—78.

[3] *Ibidem*, p. 76.

[4] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol 4, București, Editura politică, 1958, p. 130.

Scanned with OKEN Scanner

și din altele variabile, devenirea ei constă în conservarea celor dintîi și din modificarea, evoluția celor din urmă. Caracterul invariant al relațiilor structurale nu înseamnă că ele ar fi anistorice, atemporale, că n-ar parcurge mai multe trepte, ci doar că elementele lor morfologice nu se schimbă.

Se poate constata — pe baza analizei comparate a diferite societăți determinate și a observării societăților contemporane — o mare diversitate a timpilor istorici proprii variatelor orînduiri sociale. Marx, fără a se fi ocupat explicit de tratarea problemei timpului istoric, o intuiește, într-un text bine cunoscut, prin precizarea ideii că : „O formațiune socială nu piere *înainte* de a se fi dezvoltat toate forțele de producție pentru care este destul de largă, iar raporturile de producție noi și superioare nu *le iau* locul niciodată înainte de a se fi maturizat condițiile lor materiale de existență, în chiar sînul vechii societăți". Rezultă limpede din acest text ideea legăturii indisolubile dintre timpul existenței unei societăți și procesul autoreproducerii sale economice (este singura latură la care se referă Marx), dintre timpul istoric și determinismul fiecărei societăți. Concluzia lui Marx că „De aceea omenirea își pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva... căci... problema însăși se ivește numai acolo unde condițiile materiale ale rezolvării ei există sau cel puțin se află în proces de devenire" [5] — relevă caracterul temporal al activității umane, al scopurilor pe care ea le poate materializa. Marx a prefigurat acest timp, de pildă, în ce privește transformarea societății capitaliste și a tranziției spre socialism nu în termenii temporalității fizice, stabilind o dată calendaristică a desfășurării lor, ci în cei ai schimbărilor sociale morfologice. Aceștia sînt termenii referențiali ai timpului istoric.

În alt text din *Bazele criticii economiei politice* revine aceeași intuiție a lui Marx, subliniindu-se ideea că în societățile orientale sau tributale, pentru a folosi o expresie contemporană, persistența unor forme produc-

---

[5] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, Ed. P.M.R., București, 1949, p. 362.

Scanned with OKEN Scanner

tive tradiționale, îmbinarea agriculturii cu meșteșugurile au determinat conservarea îndelungată a orînduirii. Pe firul aceleiași idei în *Manifestul Partidului Comunist* este menționat faptul că revoluționarea neîncetată a producției constituie, în capitalism, sursa unei mișcări istorice accelerate.

Timpul istoric specific fiecărei societăți, temporalitatea determinată a activității umane, a proceselor și a produselor ei se exprimă în *istoricitatea fenomenelor sociale*. Aceasta este diversă atît în ceea ce privește durata proprie fiecărei orînduiri sociale, fenomenele aparținînd diferitelor sisteme sociale parțiale, cît și transformările care marchează limitele ei. Există un timp propriu proceselor economice, relațiilor și forțelor de producție ale unei societăți, unul caracteristic instituțiilor politice și altul tipic produselor ei culturale, creațiilor, valorilor și normelor sale.

Se știe astfel că în anumite împrejurări elemente ale relațiilor feudale s-au menținut, chiar și perioade îndelungate, în cadrul unor economii capitaliste, după cum au persistat în societățile capitaliste dezvoltate din zilele noastre elemente ale economiei de schimb precapitaliste. Este de asemenea cunoscut că operele de cultură, ansamblurile de valori, au o persistență lungă pe scară istorică, o expresie elocventă fiind, în acest sens, de pildă, repunerea în circulație, în zilele noastre, a numeroase produse culturale ale trecutului. Situații de acest fel se pot aminti din toate domeniile sociale, întrucît nu există în fapt societăți pure, în care să nu se mențină într-o pondere sau alta fenomene ale unor orînduiri anterioare.

Caracterul diferențiat al timpului istoric tipic proceselor și produselor unei orînduiri nu anulează existența unui timp istoric propriu fiecărei societăți ca sistem global, adică a unei sincronii unice pentru toate sistemele sale parțiale, a unei funcționări simultane a acestora. Sincronia asigură manifestarea societății ca sistem, reproducerea și evoluția sa ca ansamblu unitar. Ea este produsă de determinismul global al orînduirii, de articularea determinată a structurilor și proceselor care o compun, de interdependența formelor de relații. L. Althusser are dreptate să afirme din acest punct de vedere : „Fap-

Scanned with OKEN Scanner

tul că fiecare din aceste timpuri și fiecare din aceste istorii (ale diferitelor tipuri de fenomene și relații sociale — n.ns.) sînt *relativ autonome* nu are drept urmare tot atîtea domenii *independente* ale întregului, specificitatea fiecăruia din aceste timpuri, a fiecăreia din aceste istorii, cu alte cuvinte autonomia și independența lor relativă se bazează pe un anumit tip de articulare în cadrul întregului, deci pe un anumit *tip de dependență* față de întreg".

Totodată sincronia unitară a unei societăți nu este absolută, nu exclude un decalaj între timpurile de existență a diferitelor sisteme parțiale, a produselor acestora, autonomia lor relativă. „Specificitatea acestor timpuri și acestor istorii — continuă Althusser — este deci *diferențială*, întrucît este fundată pe raporturile diferențiale existînd în întreg între diferitele nivele : modul și gradul de independență al fiecărui timp și al fiecărei istorii sînt deci determinate cu necesitate de modul și gradul de *dependență* al fiecărui nivel de ansamblul de articulații ale întregului" [6].

Caracterul indisociabil al timpului istoric cu autoproducerea societății se manifestă și în *particularitatea sa de a fi o unitate indisolubilă între continuitatea și discontinuitatea formelor existenței sale*. Mișcarea istorică reprezintă un proces de dezvoltare ce include *unitatea* dintre *păstrarea* rezultatelor anterioare ale existenței sociale cu *renunțarea*, în anumite împrejurări, la acele forme și produse care reprezintă terenul unor grave disfuncționalități și primejdii sociale. De aceea se poate afirma că însăși conservarea civilizației umane, a principalelor bunuri și valori create, a implicat și implică, în unele stadii ale mișcării istorice, înfăptuirea unui salt care determină schimbarea tipului dezvoltării sociale și reprezintă o ruptură, de o anvergură sau alta, a continuității istoriei. Marx arăta, cu deplină îndreptățire, în acest sens, că revoluțiile sociale și politice sînt instrumentul pentru a asigura, în anumite momente ale isto-

---

[6] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 159.

Scanned with OKEN Scanner

riei, continuarea existenței sociale, prin renunțarea la formele sociale anacronice care-i blochează progresul.

O particularitate a timpului istoriei umane decurge din caracteristica determinismului social de a nu fi automat, ci tendențial, de a se înfăptui prin acțiunea unor forțe sociale determinate. De aceea timpul istoric nu este nici predeterminat ca cel biologic, ca cel fizic terestru, ci profund imprevizibil, ca urmare a diversității modalităților de a reacționa la solicitările determinismului de către forțele sociale dintr-o orînduire dată. Timpul istoric nu duce automat și inevitabil la rezolvarea și eliminarea disfuncționalităților, dificultăților și erorilor acumulate într-un stadiu sau altul al mișcării sociale, aceasta presupunînd, în mod obligatoriu, o acțiune adecvată.

Pe acest fundal al istoriei umane, concepută ca o mișcare continuă a existenței sociale întreruptă de discontinuități, se manifestă și diversitatea diferențiată a timpurilor diferitelor fenomene sociale. Conservarea unor produse sociale anterioare, preluarea și integrarea lor este dependentă de reproducția și devenirea fiecărei societăți determinate, care le imprimă prin aceasta o *nouă istoricitate*. Mecanismul este evident în aria culturii spirituale, a timpului ei specific.

Într-adevăr integrarea unor opere de cultură în contexte spirituale ulterioare înseamnă, în fond, stabilirea unei relații noi între ele și noua ambianță socială și culturală, ceea ce se vădește în luminarea unor fațete și sensuri noi ale acestor opere, frecvent *nebănuite* de contemporanii creației lor. Renașterea, ca mișcare cultural-ideologică europeană, nu a fost, cum s-a crezut în urmă cu decenii, o simplă preluare a culturii antichității grecești și romane, a valorilor ei, ci o revitalizare a lor într-un nou context ideologic, care a pus în evidență semnificații absolut necunoscute orînduirilor în care au fost inițial create. Renașterea reprezintă o revitalizare a unor valori ale culturii antice prin includerea lor într-o textură ideologică inedită, ceea ce le-a imprimat o nouă istoricitate.

În epoca noastră, valorizarea culturii anterioare, în procesul formării culturii socialiste, constă, de asemenea, în stabilirea unei noi relații între operele create în trecut

Scanned with OKEN Scanner

și noua ambianță socială, a unui dialog de mare complexitate care modifică jocul de lumini și umbre proprii fiecărei creații, aduce în prim-plan profunzimi rar explorate de receptările anterioare, relevă falsele valori sau pe acelea intrate în desuetudine.

Operele trecutului depășesc ipostaza documentară și muzeistică numai prin participarea la acest dialog, la temporalitatea autoproducerii existenței sociale. Persistența temporală îndelungată a creațiilor spirituale depinde de permanenta lor racordare la timpul variat al diferitelor societăți istorice, fiind manifestarea aceleiași unități dintre continuitate și discontinuitate. Așa se face că nu toate produsele culturale își prelungesc rezonanța dincolo de momentul făuririi lor, multe din ele și-o restrîng, iar altele își păstrează doar un interes strict documentar.

Istoricitatea unei creații spirituale se relevă prin aderența ei la o problematică socială și culturală determinată, prin răspunsurile pe care le dă acesteia. Întrebările și răspunsurile sînt circumscrise unui timp istoric, nu există în afara lui, ceea ce provoacă articularea lor specifică. Posibilitatea anticipării unor idei, valori, procedee culturale în afara acestei articulări temporale — ceea ce se numește protocronism cultural — este greu de susținut din punct de vedere științific. Anticiparea nu poate fi rezultatul unei întîmplări, a unei prefigurări spontane, fie ea chiar genială, ci presupune existența anumitor condiții și premise istorice identice sau apropiate cu acelea ale continuării, ale relevării ideii sau valorii cu care se face comparația.

Din toate acestea se poate degaja concluzia că timpul istoric nu este omogen, o succesiune liniară de evenimente, ci unul profund eterogen, diferențiat și discontinuu în raport cu tipul dat al societății, al diferitelor fenomene sociale.

Eterogenitatea timpului istoric poate fi reconstituită în mod științific printr-o concepere adecvată a științei istoriei. Deși nestudiată, problema a fost intuită de numeroși istorici, chiar lipsiți de o metodologie științifică asupra societății, care au încercat să ierarhizeze prezentarea istoriei în raport cu consecințele lăsate de diferite

Scanned with OKEN Scanner

tipuri de evenimente. Materialismul istoric reprezintă o deschidere remarcabilă în această direcție, prin dezvăluirea principalelor structuri a căror funcționare produce existența socială, a variabilelor mișcării sale istorice, prin demonstrarea importanței lor diferite în făurirea acesteia, îndeosebi între aceea a evenimentelor de suprafață ale istoriei și aceea a structurilor și proceselor sociale, temporalitatea lor variată, istoricitatea lor determinată. Este stimulată astfel acea cercetare a istoriei ce pune pe primplan acumulările generatoare de confruntări sociale, de modificări evolutive și mutații radicale în diverse domenii sociale, surprinderea sincroniei unitare a societăților determinate, a interdependenței sistemelor lor parțiale, dar și a istoricității lor diferențiate.

Conștiința istoriei este în mod esențial aceea a temporalității ei, a istoricității existenței sociale, a particularităților sale. Ea are virtutea neîndoielnică de a împiedica absolutizarea și dogmatizarea rezultatelor acțiunii și cunoașterii umane, de a le menține deschise spre viitor. Conștiința timpului istoric nu este numai aceea a trecutului și a transformării prezentului în trecut, ci și a proiectării lui în viitor, este și conștiința mișcării praxisului spre noi orizonturi.

Cunoașterea de sine a omului contemporan este mai mult ca oricînd legată de conștiința timpului istoric, sursa înțelegerii științifice a drumului întortochiat și profund contradictoriu parcurs de istoria umană pentru a ajunge la prezentul derutant, prin suprapunerile de straturi și fenomene istorice deosebite și contradictorii, profund dinamic prin transformările realizate și cele ce se pregătesc, răscolitor prin alternativele sale controversate și dilemele sale dificile. Conștiința timpului istoric este o componentă a spiritualității omului ce tinde să se cunoască pe sine în indisolubilă legătură cu procesul istoric al societății de care aparține, a epocii pe care o parcurge.

Ea este, prin toate acestea, un izvor al acțiunii sociale avansate și înnoitoare ce tinde să pună de acord propia finalitate cu posibilitățile reale ale determinismului social.

Scanned with OKEN Scanner

Nu se poate contesta, pe de altă parte, că conștiința timpului istoriei poate fi pentru omul contemporan și o sursă de tragism, de anxietate, deoarece dezvăluie decalajul și frecventa tensiune dintre timpul realizării fenomenelor sociale, a unor scopuri ale acțiunii sociale și timpul biologic uman. Fără a insista asupra situațiilor vitrege în care adversitatea și vicisitudinile istoriei au putut strivi individul, trebuie remarcat că în procesualitatea istoriei pot să apară diferențe între posibilitățile obiective și multitudinea aspirațiilor individuale. Dar conștiința istoriei este și aceea care, subliniind istoricitatea fenomenelor și dezvăluind contradicțiile lor, deschide perspectiva viitorului și prin aceasta dezvoltă spiritul creativ și optimist al omului contemporan.

Scanned with OKEN Scanner

SENSUL ISTORIEI

Fără a fi nouă, problema sensului istoriei face parte din acele teme care revin cu insistență în sfera de preocupări a gîndirii sociale. Întrebarea dacă „are procesul istoric universal un sens determinat și care anume ?“ constituie un laitmotiv în toate curentele și concepțiile filozofiei istoriei începînd din secolul al XVI-lea.

Căutările filozofiei îndreptate spre soluționarea acestei probleme constituie tot atîtea încercări ale gîndirii de a adînci cunoașterea filozofică a realității umane, de a elucida ceea ce adesea a fost și mai este considerat ca „misterul“ istoriei umane, de a găsi un răspuns la întrebarea obsedantă privind posibilitatea societății de a-și stăpîni propriul destin.

Cu deosebire în perioadele de mari frămîntări sociale, în perioadele de schimbare a direcției de dezvoltare a societății, cînd se produce o răsturnare de proporții diferite a relațiilor, normele și valorile sociale statornicite, interesul pentru problema sensului istoriei devine acut, polarizează conștiința unor pături sociale foarte largi, atît revoluționare, cît și conservatoare.

Tratarea imaginativă și fabuloasă, mitică, prin prisma unor presupoziții lipsite de întemeiere științifică — manifestată cu vigoare în toate concepțiile filozofiei idealiste ale istoriei — grevează numeroase căutări contemporane în problema de care ne ocupăm. De asemenea, abordarea empiristă, fără precizarea riguroasă a conceptelor, a sistemului lor de referință frînează progresul cunoașterii în problema sensului istoriei umane.

Scanned with OKEN Scanner

O dificultate primordială în calea dezvoltării problemei provine din inexistența unei accepții fundamentate filozofic a conceptului de „sens al istoriei". Acesta este interpretat, de cele mai multe ori, pe baza înțelesului pe care noțiunea de sens îl are în experiența comună sau în unele ramuri de știință.

Astfel, criteriul admis aproape unanim, explicit sau implicit, în filozofia idealistă a istoriei pentru stabilirea sensului sau a nonsensului procesului este acela al finalității, identificîndu-se *sensul cu scopul istoriei.* O altă accepție, înrudită și deseori împletită unitar cu cea amintită, împrumutată din mișcarea mecanică, este aceea de *traiectorie, de direcție spre un punct.*

Înrădăcinarea în filozofia idealistă a istoriei a tezei că istoria umană are sens în măsura în care are un scop și că ea n-are sens în măsura în care n-are un scop izvorăște din extrapolarea la nivelul societății a unei trăsături proprii activității individului. Acest procedeu de extrapolare nu ține însă seama că societatea nu este un individ social, că ea constituie un sistem obiectiv, o realitate specifică, cu o dialectică proprie de mișcare.

Eventuala existență a unui scop al istoriei *ar trebui să rezulte* din interesele oamenilor, din structura activității umane. Or, din acest punct de vedere se poate afirma, cu certitudine, că istoria umană nu are un scop spre care se îndreaptă, deoarece structura activității umane, a societății, nu determină ca desfășurarea și dezvoltarea ei să atingă o anumită țintă limită.

A pretinde că sensul istoriei umane izvorăște din mișcarea spre o țintă dată echivalează cu a susține existența unei orientări prealabile a istoriei într-o direcție dată, cea contemporană, de pildă, punct de vedere în favoarea căruia nu se pot invoca argumente cu valabilitate științifică.

În sfîrșit, a presupune că istoria umană are un scop înseamnă a o concepe ca un proces cu un punct terminus și nu ca pe unul care, prin determinațiile sale obiective, este în fond infinit, conține în sine izvoarele depășirii sale continue.

Progresul social nu este nici el un scop al istoriei umane, stările calitative parcurse de-a lungul ei, succe-

siunea lor, nefiind prestabilite în vreo determinație a realității sociale. Dealtfel, considerarea progresului social ca scop al istoriei duce în fond la anularea esenței sale, orice scop fiind prin el însuși finit, limitat.

Numai dacă presupunem că istoria umană este manifestarea țelului unei forțe transcendentale, supranaturale, sau expresia unor forțe extraumane, de tipul ideii hegeliene, se poate ajunge la concluzia că procesul istoric a avut o direcție inițial predeterminată, ineluctabilă. Dar în acest fel istoria umană devine în fond o dezvoltare în cerc, așa cum se realizează la Hegel dezvoltarea Ideii.

O asemenea optică este proprie și interpretării materialist-mecaniciste asupra istoriei. Aceasta consideră, prin deformarea dialecticii sociale, că legile generale ale procesului istoric universal trebuiau să ducă societatea în mod necesar de la comuna primitivă, trecînd prin sclavagism, feudalism și capitalism la orînduirea socialistă. Se susține, cu alte cuvinte, că dezvoltarea actuală a omenirii este cuprinsă în acțiunea legilor sociale încă în stadiile anterioare ale vieții sociale. Se ajunge, astfel, la o viziune fatalistă asupra istoriei umane după care ea ar fi debutat într-un punct și trebuia să ajungă în mod fatal în alt punct, prefigurat încă în stadiile anterioare. Optica mecanicistă duce la acea reprezentare asupra istoriei după care „istoria ulterioară ar constitui scopul istoriei anterioare", pentru a folosi plastica expresie a lui Marx și Engels.

Acest fel de a concepe procesul istoric confundă cauzalitatea mecanică — în care direcția mișcării este inclusă în cauza ei inițială — cu determinismul dialectic specific procesului dezvoltării sociale.

Dacă conceperea sensului procesului istoric ca scop al acestuia, sau ca mișcare spre o țintă dată, este neîntemeiată din punct de vedere științific, trebuie adăugat că *negarea sensului istoriei în virtutea unei viziuni indeterministe asupra existenței sociale este cu atît mai puțin valabilă și justificată.* Contestarea determinismului în sfera realității sociale este infirmată de structura sa unitară, de caracterul de sistem parțial al fiecărui domeniu de relații sociale, ca și de caracterul de sistem global al fiecărei societăți în parte. Mișcarea și dezvoltarea socială

Scanned with OKEN Scanner

rezultă din conexiunea domeniilor existenței sociale, din raporturile lor de determinare și reglare, de funcțiile lor specifice.

Din punct de vedere logic concepțiile indeterministe au ca punct de plecare aceeași identificare a conceptului de „sens al istoriei umane" cu acela de finalitate. Negarea relațiilor de determinare sociale este menită să demonstreze inexistența unui mecanism de realizare a vreunui scop al procesului istoric. Aceeași tendință este manifestă și în negarea continuității procesului istoric.

Definirea filozofică a conceptului de sens al istoriei implică fundamentarea lui pe baza unui criteriu obiectiv, specific istoriei umane, pe care-l putem găsi în structura și determinațiile realității sociale, ale procesului istoric.

Acest criteriu de referință este *considerarea istoriei umane ca modul de manifestare și de mișcare al existenței sociale,* prin care ea își produce propria sa realitate.

Domeniile diferențiate ale activității sociale, care constituie ansambluri (sisteme) specializate de relații și procese sociale, îndeplinesc funcții determinate în opera de făurire a existenței sociale. Funcția fiecărui domeniu social nu este un produs subiectiv, ci este determinată de rolul lui specific în cadrul procesului de autoproducere de către societatea dată a propriei sale existențe și mișcări. Funcția sau rolul fiecărui domeniu al activității sociale în ansamblul unei societăți reprezintă *sensul* acestuia, semnificația lui obiectivă, valoarea lui socială.

Sensul activității umane este expresia trăsăturii caracteristice a realității sociale de a fi subiect, de a se autodetermina. El este manifestarea particularității activității umane de a se *obiectiva,* de a crea bunuri de utilitate socială, valori materiale și spirituale, de a depăși prin conținutul și condițiile ei cadrul vieții subiectului individual, de a acționa și de a se repercuta asupra existenței unui grup social mai larg sau mai restrîns, de a „produce, după o expresie a lui Marx, într-un mod universal".

Întrucît activitatea umană este funcțională, are sens, rezultă că și modul ei de realizare, istoria umană, are și ea *sens.* Aceasta exprimă constanta activității umane de a fi un proces creator de valori materiale și spirituale,

Scanned with OKEN Scanner

de permanentă făurire a realității materiale, sociale și spirituale care formează civilizația umană, un proces în continuă mișcare și dezvoltare. Cu alte cuvinte producția și creația, desfășurate în mod conștient, *formează sensul fundamental al procesului istoric,* fără de realizarea căruia nu există viață umană nici măcar în forma ei cea mai elementară.

Făurirea determinată de către fiecare societate a propriei sale existențe, realități, reprezintă accepția primordială și fundamentală a *conceptului filozofic de sens al istoriei.*

Sensul istoriei umane în această accepție nu are și nu poate avea nici o nuanță sau implicație etică sau rațional-ideală. Conceptul de sens al istoriei nu are în vedere sensul istoriei umane așa cum ni l-am imagina sau cum ar fi putut să fie, ci așa cum s-a realizat în mod necesar, cum a fost determinat. Sensul istoriei se materializează în ceea ce este societatea, în nivelul ei general de dezvoltare. Iată de ce se poate afirma că, pe de o parte, sensul istoriei este constant, iar pe de altă parte întrucît de fiecare dată se realizează cu mijloace deosebite, la niveluri diferite, el se îmbogățește necontenit cu noi valori, cu noi semnificații, se dezvoltă.

Criteriul inițial de la care am plecat, acela că procesul istoric este manifestarea activității umane, ne permite să desprindem și o altă accepție a sensului istoriei, *aceea de a fi un proces cu o direcție determinată.*

Mișcării istorice îi este și ei proprie trăsătura generală a mișcării, ca atribut al realității, aceea de a avea o direcție. Nu este și nu poate fi mișcare fără direcție. Ea constă în modul propriu de transmitere și de desfășurare a relației cauzale specifice unui sistem material, a unui proces, a cărei manifestare este, în fond, mișcarea lui. Tocmai de aceea direcția, ca trăsătură a mișcării, are particularități caracteristice fiecărei forme de mișcare în parte.

Mișcarea istorică fiind modul de manifestare a activității umane se înfăptuiește — așa cum denotă toate cercetările istorice și sociologice — în direcția păstrării și continuității existenței sociale, a asigurării procesului ei de producție și reproducție, de lărgire și amplificare a

Scanned with OKEN Scanner

formelor ei, a posibilităților de satisfacere a nevoilor sociale. Altminteri ea ar reprezenta o negare distructivă, o nimicire a propriei sale existențe, ar înceta de a mai fi modul de autoproducere a realității sociale.

Direcția dezvoltării unei orînduiri este manifestarea determinismului social care imprimă orientarea generală a dinamicii sale, modul general de modificare și transformare a societății date. Direcția dezvoltării unei societăți este generată de funcționarea structurii acesteia. Izvorîtă din funcționarea modului de producție determinat, direcția dezvoltării unei orînduiri se formează prin transformarea necesității economice într-o necesitate social-istorică, prin transmiterea și imprimarea ei în toate domeniile societății. Este de subliniat că direcția procesului istoric nu determină succesiunea diferitelor evenimente singulare, ci numai orientarea sa spre satisfacerea necesității obiective, impune natura calitativă a transformărilor sociale pe care le implică realizarea acesteia.

Direcția mișcării sociale nu este analogă cu acea proprie mișcării mecanice ; societatea nu este și nu poate fi asemuită cu un obiect căruia i se imprimă o anumită traiectorie pe care ea o urmează în mod automat.

Direcția dezvoltării sociale constituie un proces determinat pentru fiecare societate în parte. Ea se impune ca atare numai pe o anumită treaptă a mișcării societății date, cînd se conturează limitele ei și apar elementele, fie și embrionare, ale noii calități sociale.

Direcția dezvoltării sociale a unei orînduiri se formează și se realizează în conformitate cu necesitatea *depășirii* treptei istorice determinate spre o treaptă mai înaltă, superioară celei anterioare. Determinația internă diferitelor orînduiri sociale care generează formarea direcției lor de dezvoltare, transformarea lor și trecerea la o altă societate este, în ultimă instanță, aceea de a rezolva disfuncționalitățile și contradicțiile economiei prin schimbarea relațiilor de producție și a rolului lor reglator. Tocmai de aceea se poate afirma că trecerea de la o orînduire socială la alta, direcția procesului istoric universal are *caracter ascendent, progresiv*.

Scanned with OKEN Scanner

Progresul reprezintă o trăsătură a mișcării sociale, *manifestarea sensului istoriei umane*, și nu scopul ei prestabilit, ținta spre care a tins procesul istoric anterior.

Conceptul de sens al istoriei exprimă determinația fundamentală a societății de a fi subiectul făuritor al propriei sale existențe și mișcări, dezvăluie specificul istoriei umane de a fi un proces de dezvoltare cu o direcție care se formează pe fiecare treaptă a lui, caracterul ascendent, progresiv al acestei direcții.

Istoria umană are sens și el rezultă din particularitățile realității sociale, din dialectica acesteia.

Scanned with OKEN Scanner

ISTORIE ȘI REVOLUȚIE

De peste un deceniu asistăm la apariția unui număr important de romane care, într-o formă sau alta, pe primplan sau în unul secund, abordează conflicte și evenimente ale procesului revoluționar din țara noastră, insistînd îndeosebi asupra perioadei anilor '50. Acest fapt are în sine o profundă semnificație deoarece nici o societate nu se desparte de un stadiu sau altul al trecutului ei fără înțelegerea lui intimă, fără clarificarea conștiinței sale de sine asupra acestuia. De aceea publicarea acestor volume epice reprezintă momente ale procesului de autocunoaștere a societății noastre, de dezvoltare a conștiinței de sine, de neconceput în afara cristalizării și sedimentării unei aprecieri asupra genezei orînduirii.

Istoria unui stadiu social nu este un obiect peste care se poate așterne tăcerea, nu poate fi ignorată. Prin destinul generațiilor, al indivizilor, el își trimite antenele pînă departe în prezentul contemporan. El nu determină numai liniile de evoluție ale etapei următoare, dar lasă urme, fie că sînt bucurii, satisfacții, împliniri, fie că sînt răni sau cicatrici, care se transmit, se proiectează în spiritualitatea națională. Cu atît mai mult este aceasta valabil pentru acele perioade tragice din istoria popoarelor, cum a fost cea a fascismului sau pentru acelea dramatice, de răsturnări sociale, de transformare radicală a sensului dezvoltării unei societăți, a unei națiuni.

Reîntoarcerea în timp la aceste momente, efortul de a le regîndi, de a le surprinde fizionomia spirituală în bivalența planurilor ei, cel intelectual și cel sensibil, este pentru societatea dată condiția valorizării trecutului ei.

Scanned with OKEN Scanner

Aceasta înseamnă o încorporare a lui în prezent care să filtreze cu luciditate cognitivă adevărul de eroare, dreptatea de injustiție, dezvoltarea ascendentă de cea regresivă, valorile reale de cele false, lipsite de autenticitate.

Dacă un popor nu poate ființa și plonja în viitor fără o conștiință istorică, ce reprezintă memoria sa, menținerea sa vie este legată de autoreflexivitatea sa, de înțelegerea critică, lipsită de orice apologie a propriei sale existențe, a traiectoriei parcurse. O premisă a continuării și amplificării valorilor trecutului, a evitării erorilor și ocolișurilor lui, este neîndoios cunoașterea condițiilor producerii lor, a determinărilor obiective și subiective care au participat la făurirea lor. Conștiința istorică a unui popor este legată de întreținerea unui dialog variat cu propriile izvoare sociale și culturale.

Pentru generațiile de astăzi și de mîine procesul revoluționar din a doua jumătate a deceniului al 5-lea și din deceniul al 6-lea constituie un astfel de izvor, nu întotdeauna suficient de limpede în profunzimea sa. De aici necesitatea resimțită cu acuitate de revenire înapoi, de aplecare și reaplecare asupra acestei surse de apă vie a istoriei contemporane a României.

Dincolo de modalitatea estetică specifică unei lucrări sau alteia, de veridicitatea substanței sale — care nu fac în nici un fel obiectul acestor însemnări — ele sînt expresia căutării unor răspunsuri la întrebări identice adresate istoriei noastre și tocmai de aceea au, cu toate deosebirile de tot felul dintre ele, linii fizionomice analogice. Izbind cititorul cu același tip de întrebări, de conflicte sociale și individuale, cu personaje angrenate în ele, cu confruntări ale condiției umane caracteristice unor perioade de zguduiri politice, îl transferă totodată într-un dialog cu însăși istoria, cu mecanismele ei în parte vizibile, iar în parte invizibile. Un asemenea dialog resuscită în mod inerent toate frămîntările, unele dureroase, generate de contorsiunile istoriei noastre relativ apropiate.

Orice retrospectivă a trecutului nu prea îndepărtat credem că trebuie să aibă ca sistem de referință *procesul de înnoire radicală* care începe să se desfășoare în România din a doua jumătate a deceniului al 5-lea, în con-

dițiile afirmării hegemoniei sociale a clasei muncitoare. Ea trebuie totodată să aibă ca un reper central incapacitatea claselor exploatatoare, dominante pînă atunci, să determine smulgerea țării din subdezvoltare și marginalizare economică, să-i asigure modernizarea și s-o propulseze în istoria contemporană, înscriind-o într-o curbă a progresului economic și social. Pe lîngă situația catastrofică în care se afla țara în acea perioadă, două argumente, printre multe altele, au o relevanță deosebită în acest sens : opoziția claselor exploatatoare față de înfăptuirea reformei agrare, și aceea, la fel de semnificativă, a unor grupuri importante din cadrul acestora față de o dezvoltare substanțială a industriei. Ele sînt cu atît mai relevante cu cît s-au manifestat chiar și în cel de-al doisprezecelea ceas al existenței lor, în momentul conturării declinului, al pierderii potențialului lor politic.

Dificultățile cu care urma să se confrunte procesul revoluționar erau de anvergură, deoarece el trebuia să rezolve atît obiective caracteristice industrializării economiei românești — pe care burghezia nu le-a rezolvat la timpul ei — cît și pe acelea ale treptatei reorganizări socialiste a relațiilor sociale în diversitatea lor, a înfăptuirii, de-a lungul unui proces de tranziție de durată, a primelor premise ale noii orînduiri. Un asemenea proces presupunea, pe de altă parte, proiecția lui în temeiul unei atente identificări a particularităților societății românești, a elaborării pe baza marxismului a unor soluții adecvate, iar pe de altă parte, implica desfășurarea lui pe baza respectării *integrale* a valorilor filozofice și politice conferite socialismului de întemeietorii teoriei sale științifice, ceea ce se opunea selectării unilaterale a unora și deprecierea altora.

Tocmai pentru că revoluția nu a fost și nu putea fi un fenomen spontan, valorile teoretice ale socialismului aveau un rol primordial în elaborarea strategiei și tacticii revoluției, în obiectivarea ei adecvată și autentică, în corectarea drumului ei. Îndepărtarea într-o formă sau alta de la aceste valori a dus — fapt evidențiat de experiența procesului revoluționar pe scară istorică internațională — la distorsiuni și deformări de o gravitate

variată, stagnări și tensiuni conflictuale, fenomene de criză care au diminuat coerența și gradul de adecvare a acțiunii transformatoare în raport cu finalitatea sa teoretică prezumtivă.

Derularea procesului revoluționar în România a început printr-un efort vizibil de calcare a lui la realitatea națională, de descoperire a unor soluții originale problematicii social-politice a țării, exprimate în numeroase laturi ale politicii partidului comunist și ale celorlalte forțe înnoitoare. Trebuie subliniat însă că exponenții gîndirii marxiste din țara noastră nu conștientizau integral, pe atunci, toate dificultățile procesului de tranziție, durata sa reală, toate particularitățile național-istorice ale societății românești, nu aveau o reprezentare cognitivă despre unitatea dintre scop și mijloc în acțiunea revoluționară. Activitatea lor teoretică se resimțea, în interpretarea unor probleme cardinale ale dezvoltării sociale, de limitele importante ale dogmatismului.

La un moment dat în desfășurarea acțiunii sociale transformatoare își face loc *o gravă și amplă anomalie*. Într-o formă succintă se poate spune că a fost vorba de *încălcarea unor valori esențiale definitorii ale marxismului originar* în procesul de făurire a premiselor noii orînduiri, ceea ce a provocat profunda sa deformare în diferite domenii sociale.

Fără a întreprinde o analiză largă a fenomenului se poate afirma că au fost trei surse principale care au condus la această situație : a) organizarea raporturilor dintre noile state ce s-au rupt din orbita capitalismului în temeiul unei subordonări ierarhizate, axată pe ideea că ceea ce s-ar presupune ca fiind valabil într-o țară trebuie să fie în toate ; b) conceperea relațiilor din interiorul partidului comunist și al grupului său conducător ca fiind bazate pe dominare și impunere, în care deosebirile de vederi de un fel sau altul se rezolvă prin metoda represiunii, mergînd pînă la anihilarea fizică și nu prin aceea a dezbaterii democratice, a realizării consensului ; c) considerarea procesului de tranziție ca unul primordial represiv în care spațiul consensului social a fost subapreciat și adesea ignorat. Toate acestea au constituit coor-

Scanned with OKEN Scanner

donate centrale ale teoriei și practicii Internaționalei a III-a, ce s-au perpetuat o perioadă și după dispariția ei.

Reprezentînd tot atîtea denaturări teoretice și axiologice ale gîndirii politice marxiste ele au generat distorsiuni acute în practica socială, într-o mare arie a relațiilor și proceselor sociale. Ele au afectat principalele *procese necesare* ale înnoirii societății românești, ca cel al industrializării și cooperativizării agriculturii, transformării claselor și relațiilor de clasă, forjării unui nou mecanism al exercitării puterii politice sau al inițierii unei noi culturi și conștiințe sociale. S-a conturat în fapt, în acest fel, o gravă contradicție între direcția transformatoare a relațiilor sociale, obiectivele generale de certă deschidere progresistă ale politicii partidului și acele mijloace improprii și neadecvat folosite, în anumite situații, pentru materializarea lor. În acest plan poate fi menționată intervenția unor mijloace represive împotriva unor pături sociale cu interese convergente cu ale clasei muncitoare, împotriva unor exponenți ai acesteia. La fel de eronată și provocatoare de consecințe negative ramificate a fost și ignorarea faptului că noua cultură nu putea să se nască decît prin articularea sa specifică în succesiunea momentelor cardinale ale culturii naționale, printr-un proces de valorizare menit să le insufle o nouă strălucire și nu ca unul îndreptat spre amputarea și sărăcirea lor.

Această contradicție a făcut ca în timp ce se închideau unele izvoare fundamentale ale alienării umane să fie alimentate altele. O consecință dintre cele mai nocive în această privință a fost confuzia rezultată adesea în planul valorilor, între cele noi autentice și cele fals înnoitoare, dar care mascau în fond practici, atitudini și mentalități ce nu aveau nimic comun cu idealurile socialiste. Nimic mai pernicios decît faptul că în astfel de condiții impostura, carierismul și demagogia au putut trece nu o dată drept contrariul lor, că servilismul și calomnia au putut deveni, pentru unii, instrumente de parvenire. Toate acestea au produs traume sensibilității umane, au afectat destinul individual al oamenilor și tocmai de aceea ocupă un loc important în construcția romanelor ce reînvie acea perioadă istorică.

Scanned with OKEN Scanner

Deformările menționate au avut printre altele rolul de a fi introdus în procese ce trebuiau, prin însăși natura lor, să fie profund raționale și umanizate, elemente șocante prin absurdul și dezumanizarea lor. Ele nu puteau fi atenuate de maltratarea religios-fatalistă a marxismului, a interpretării sale asupra istoriei. Ce poate fi mai absurd decît represiunea împotriva unor militanți, asimilați și tratați la fel ca adversari reali ai procesului revoluționar ? Nu mai puțin irațională a fost considerarea drept adversari a acelora care, într-un moment sau altul, n-au înțeles meandrele politice ale procesului sau pe aceia ce nu puteau accepta și justifica renunțarea la unele valori inalienabile ale culturii. Astfel de elemente iraționale au putut naște stări adînci de frustrare și neîmplinire, de resemnare și retragere în sine, chiar de îndoială în validitatea idealului.

Revenind la romanele consacrate anilor '50 ne apare întemeiată de aceea situarea în prim-plan a unor distorsiuni și conflicte rezultate din implîntarea în existența socială a absurdului, provenit nu dintr-un hazard obligatoriu, prin care-și face loc, într-o formă sau alta, necesitatea istorică, ci de unul determinat de limitele istoriei, de neacumularea condițiilor pentru domesticirea și umanizarea integrală a acțiunii politice ca instrument de făurire a istoriei. Sînt surprinse pe această cale suferințe care n-au fost deloc necesare, dar se dezvăluie totodată dificultatea obiectivă și subiectivă a unei societăți de a se rupe de un tip anacronic de dezvoltare socială, de practici și moravuri modelate de dominația seculară a unei viziuni asupra politicii ca mijloc primordial de impunere și manipulare a claselor și categoriilor sociale active ale istoriei.

Reconstrucțiile epice ale acelor ani capătă astfel semnificația unui avertisment umanist pentru respectarea consecventă a tuturor acelor valori implicate în idealul socialist. Valoarea avertismentului este și mai profundă, dacă se ține seama că procesul de tranziție la noua orînduire a fost început în perioada postbelică fără o suficientă studiere a experienței anterioare, pe baza mitizării acesteia. Forțele sociale înnoitoare nu erau înarmate cu un răspuns fundamentat și totodată lucid la întreba-

Scanned with OKEN Scanner

rea privind relația dintre ceea ce e necesar și implicit permis, din punct de vedere politic, într-un proces transformator. Unii oameni politici ai timpului, care au acționat ca personalități dominante, n-au sesizat că anumite practici pe care le-au utilizat vor avea urmări asupra supraviețuirii lor totale sau parțiale în istorie.

Oricît de importantă ar fi existența individului în istorie, un proces social nu poate fi redus la relația sa cu acesta, ci trebuie privit în integralitatea laturilor și manifestărilor, a consecințelor sale obiective. Reprezintă el un moment sau un stadiu de deschidere și progres imediat și potențial, sau dimpotrivă este expresia stagnării ori a declinului unei orînduiri — în acești termeni se pune, în fond, problema valorizării diverselor fragmente ale istoriei în general, a celor contemporane în mod special.

Pentru un proces istoric revoluționar animat de un ideal determinat, ca cel al făuririi noii societăți socialiste, trebuie de asemenea avut în vedere modul în care acesta își realizează finalitatea, obiectivele pe care tinde să le instituie în practica socială. Prin această perspectivă procesul ce începuse să se deruleze în România deceniului al 6-lea a fost unul care, în pofida deformărilor suferite, a inițiat schimbarea radicală a fizionomiei economice și sociale a țării, înscrierea ei într-o traiectorie nouă a istoriei, din ce în ce mai apropiată de datele istoriei contemporane a celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea.

Rezultatele obținute pe acest drum n-au fost un produs automat al unei dialectici exterioare și transcendente acțiunii forțelor sociale participante, ci ele s-au întrupat ca urmare a activității clasei muncitoare, a celorlalte pături de oameni ai muncii manuale și intelectuale, însuflețite de platforma politică a partidului comunist privind modernizarea României. Nu numai istoria acelei perioade a fost profund contradictorie, dar însăși acțiunea îndreptată spre transformarea societăți românești a avut, din cauzele arătate, un caracter contradictoriu, în afara căruia nu poate fi înțeleasă dinamica ei reală, dimensiunea ei existențială specifică. Rezolvarea acestei contradicții a fost legată de maturizarea unor condiții propice,

Scanned with OKEN Scanner

obiective și subiective, precum și de corecții repetate efectuate de partidul comunist în acțiunea sa politică.

Contradicția acută ce caracteriza acțiunea politică, articulațiile ei, explică, printre altele, *diversitatea* tipurilor umane ce se întîlneau în cadrul ei. Ele nu pot fi reduse nici la unul exclusiv înaintat, întruchiparea rațiunii și a spiritului vizionar, dar nici la unul exclusiv fanatic în dogmatismul lui, antirațional și malefic. Existența unor astfel de oameni nu o poate ascunde pe aceea a celor mulți care, animați de bună-credință, s-au înrolat cu loialitate și fervoare în dificilul angrenaj al smulgerii țării din înapoiere, al deschiderii unor noi spații de progres istoric.

După cum nu poate fi trecută cu vederea existența acelor militanți care n-au acceptat cu toate presiunile exercitate, a schingiuirilor, să legitimeze, prin recunoașterea unor culpe imaginare, deformările grave ale idealului socialist. Aceasta este semnificația eroică a atitudinii lui L. Pătrășcanu în fața acuzatorilor săi, care prin delimitarea sa categorică de lumea spirituală a acestora a reafirmat într-un mod tragic încrederea în valoarea idealului căruia i-a consacrat viața.

Nu poate fi ignorată existența multitudinii de militanți din care unii, e drept puțini, *știau*, dar cei mai mulți *simțeau fără să știe* că se produc încălcări primejdioase ale valorilor fundamentale socialiste, simțeau necesitatea unei redimensionări a coordonatelor construirii noii societăți, așteptau posibilitatea de a acționa în această direcție. Cu tot dramatismul vieții ce o trăiau, rezultat din sciziunea lor interioară, ei n-au confundat valorile autentice ale marxismului, forța lor cognitivă, cu siluirea lui dogmatică, cu deformările ce se petreceau. Prin ei, sensul rațional al gîndirii marxiste, speranța întemeiată pe aceasta au putut fi salvate în societatea românească, în spiritualitatea ei.

Tragismul unor vieți, dramatismul altora ne conduc la o dimensiune nouă a celui mai generos și mai percutant ideal contemporan, cel al raționalizării și umanizării treptate a istoriei, al înfrîngerii forțelor și al închiderii surselor care secretă fenomene iraționale și absurde în făurirea ei.

Scanned with OKEN Scanner

Istoria a fost, este și va fi contradictorie, a inclus și include manifestarea unor forțe spontane și irațională, absurde, care uneori inundă arii de largă extensie, determină lanțuri de fenomene ireversibile. Nici procesele revoluționare din trecut și din secolul nostru n-au fost lipsite de astfel de infuzii, de adevărate ocolișuri în materializarea finalității lor specifice. Ele le-au putut umbri în parte luminozitatea imediată dar nu pot modifica faptul esențial că au *încheiat* o pagină vetustă a istoriei și au deschis una diferită, *novatoare*, char dacă nu lipsită de contradicții și de noi dificultăți în care, printr-un proces mediat începe sedimentarea unor valori noi.

Învățînd din curba contradictorie a procesului revoluționar, omenirea își corectează modul de a concepe speranța într-un nou viitor, din una cu numeroase note himerice ea evoluează spre una mai aproape de realitate, mai lucidă, deși nu mai puțin deschisă imaginației și aspirației înalte, căutătoare de perfecțiune. Revoluțiile contemporane cu toate tragediile și dramele lor configurează noi spații pentru realizarea integrală a speranței îndreptățite în valorile istoriei umanizate, într-un destin al oamenilor ce nu va mai fi zdrobit de avatarurile istoriei.

Scanned with OKEN Scanner

CUNOAȘTERE ȘI ACȚIUNE

Ideea întemeierii acțiunii politice pe terenul cunoașterii științifice a fost formulată, după cum se știe, încă în secolul trecut. Din viziuni filozofice diferite au afirmat-o Saint-Simon, K. Marx și A. Comte, iar ulterior E. Durkheim și M. Weber, pentru a nu aminti decît cîțiva dintre exponenții proeminenți ai ideii, profund diferiți în articularea gîndirii lor. K. Marx, de pildă, referindu-se la viitor avea în vedere o situație în care „condițiile procesului social vital au fost subordonate controlului intelectual general și s-au transformat în conformitate cu cerințele acestuia..." [1]. Aceasta înseamnă în fond ca acțiunea politică să ajungă a stăpîni, prin intermediul cunoașterii, determinismul social, produsele funcționării și activității sociale. Iar M. Weber releva cu îndreptățire că „trăsătura caracteristică a unei probleme de *politică* socială constă în imposibilitatea de a o rezolva pe baza simplelor considerații tehnice fundate pe anumite scopuri stabilite... ; cu cît problema... are caracter «general»... cu atît ea este mai puțin susceptibilă pentru o soluție univocă pe baza unor materiale furnizate de cunoașterea empirică..." [2].

Deși în zilele noastre granița rigidă între acțiunea politică și cunoașterea științifică s-a diminuat în toate tipurile de societăți existente, avînd o arie relativ extinsă

---

[1] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 2, Editura politică p 189.

[2] M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 128, 129.

Scanned with OKEN Scanner

în cele socialiste, care folosesc planificarea ca instrument de reglare a echilibrului social, rămîn încă numeroase zone de impenetrabilitate. Persistă într-o formă sau alta ideea croceeană a incompatibilității dintre cunoașterea științifică și programele politice, care, după Croce, nu pot fi decît produsul observației empirice și al convingerilor practice. Pragmatismul continuă să fie considerat, chiar dacă nu totdeauna în mod explicit, o virtute a acțiunii politice, în pofida faptului că, în zilele noastre, reacția de tip empiric s-a vădit și se vădește a fi inoperantă frecvent, lipsită de eficacitate reală pe distanțe medii și lungi ale procesului social.

Acesta este contextul în care apar necesitatea studierii gradului de participare a cunoașterii în determinarea acțiunii politice. Fenomen de mare complexitate, aceasta este o unitate indisolubilă între un ansamblu de determinări economice și sociale obiective — care o generează, o fac necesară — și stabilirea, pe această bază, a unui proiect, a unei finalități ce trebuie realizată. Proiectul presupune opțiunea pentru anumite mijloace și formularea unor norme juridice specifice. Avîndu-și una dintre surse într-o decizie, acțiunea, care este materializarea ei — fiind elaborată în temeiul unor forme de conștientizare a subiectului deciziei —, include într-un mod sau altul un nivel al cunoașterii sociale, ce contribuie la stabilirea scopului și a mijloacelor sale de înfăptuire.

De aceea se resimte solicitarea de a caracteriza tipurile acțiunii politice și prin prisma participării cunoașterii la elaborarea și maturizarea ei. Din acest punct de vedere se pot diferenția trei tipuri ale acțiunii politice :

1. Tipul acțiunii politice cel mai răspîndit în istorie pînă astăzi este cel fundat pe *o cunoaștere empirică*. Aceasta asigură subiectului politic *receptarea* poziției sale economice și sociale imediate, a diverselor fenomene și procese ce pericliteză nemijlocit sau chiar într-o anumită perspectivă interesele lui de clasă. În temeiul ei acțiunea politică urmărește să impună prin soluțiile sale, în mod exclusiv, valorile grupului social pe care-l reprezintă.

Cunoașterea social-politică empirică surprinde doar straturile superficiale ale relațiilor, instituțiilor și pro-

Scanned with OKEN Scanner

ceselor sociale, nepătrunzînd în articulațiile acestora, în raporturile de determinare și pătrundere ale claselor și păturilor sociale, ale formelor lor politice, în dinamica lor. Ea nu permite o *integrare totalizatoare* într-un ansamblu social unitar a diferitelor forțe social-politice, a proceselor ei specifice. De aceea cunoașterea empirică receptează doar fenomene parțiale, într-o optică fragmentată, neputînd să dezvăluie tendința evoluției lor. Caracteristic pentru acest tip de cunoaștere politică este formularea principalelor valori ale claselor pe baza unui *criteriu pragmatic*, cel al înfăptuirii revendicărilor și mobilurilor lor, al asigurării coeziunii lor sociale, al promovării poziției lor economice și sociale.

Cunoașterea politică empirică este dominată de subiectivitatea grupului decizional, și nu de normele obiectivității științifice, întrucît ceea ce se afirmă ca valoare pentru grupul determinat reprezintă o nevoie sau revendicare socială, chiar dacă ele nu pot fi atestate științific. Prin aceasta cunoașterea empirică se constituie ca una esențială noncognitivă sau fals cognitivă în liniile ei fundamentale, ceea ce nu exclude prezența unor elemente restrînse de cunoaștere autentică. După cum, firește, ea a putut să exprime pe diferite trepte ale istoriei, în diverse societăți — posibilitatea ce nu s-a epuizat nici astăzi — idei profund progresiste, în măsura în care poziția grupului social era una avansată, de stimulare a transformărilor sociale, de deschidere față de valorile umaniste. Cu toate limitele sale cognitive importante, ar fi greșit, deci, să se subaprecieze rolul cunoașterii empirice în conștientizarea unor clase și pături sociale, ca a burgheziei sau a proletariatului în fazele sale corporative.

Cunoașterea politică empirică participă la edificarea unei acțiuni politice de tipul *reflexului condiționat*, dacă poate fi denumită astfel o acțiune ce răspunde cvasiuniform solicitărilor mediului exterior. Ea rezultă din prelucrarea rigidă a informației, receptată de rețeaua intereselor clasei, pin prisma exclusivă a unor valori elementare ale ei, ceea ce îi imprimă lipsa de elasticitate în alegerea mijloacelor, în determinarea soluțiilor îndreptate spre înlăturarea efectelor și nu a cauzelor ce le generează.

Scanned with OKEN Scanner

Acest tip de acțiune politică este eficient în condițiile în care exponenții săi au o poziție net favorabilă în raportul forțelor sociale sau pot folosi situații conjuncturale propice. El a fost și este compatibil cu perioadele istorice ale unei societăți ce are încă rezerve economice, sociale și politice, prin care poate depăși perturbațiile și fenomenele nefuncționale, pierzîndu-și eficacitatea odată cu acumularea contradicțiilor ajunse în faza lor critică — ceea ce poate bloca autoreglarea societății date, a subansamblurilor ei, poate provoca ireversibilitatea fenomenelor de dezechilibru prin care trece. Astfel, de pildă, criza economică dintre anii 1929—1933 a dezvăluit totala ineficiență a tipului de acțiune politică empirică, ce nu a putut evita desfășurarea ei brutală.

2. Un al doilea tip de acțiune politică este cel care se întemeiază, într-o măsură sau alta, pe *cunoașterea științifică* a fenomenelor economice, sociale și politice. Aceasta este o cunoaștere teoretică ce reconstituie articulația fenomenelor, relațiilor lor de determinare și poate surprinde, în parte sau în totalitate, tendința lor. Ea presupune studii de diagnoză menite să determine stadiul proceselor sociale ca și studii de prognoză îndreptate spre reliefarea direcțiilor lor de dezvoltare.

Ținînd seama de particularitatea acțiunii politice de a interveni în reglarea tuturor subansamblelor de relații și procese sociale, de la cele economice, trecînd prin cele politice și ajungînd la cele spirituale, cunoașterea științifică nu poate fi decît una pluridisciplinară. Diversitatea modalităților acțiunii politice în raport cu obiectul ei, a subansamblurilor sociale în care se desfășoară, presupune cunoștințe aparținînd unor ramuri de știință diferite, de la cele tehnice, economice, sociologice și terminînd cu cele politice. Aceasta este cu atît mai valabil cu cît în elaborarea deciziilor privind fenomene sociale parțiale trebuie să se țină seama că ele au consecințe social-politice ce pot fi determinate numai prin corelarea indisolubilă a științelor sociale cu sociologia și cu cele politice. Decizia unei acțiuni politice bazată pe temeiuri cognitive nu poate fi decît pluridisciplinară.

Trebuie remarcat, de asemenea, că cunoașterea științifică, utilizată în acțiunea politică este frecvent exclu-

Scanned with OKEN Scanner

siv fragmentară, se reduce la studierea unor fenomene sociale parțiale, fără a fi integrată într-un proces de cunoaștere totalizator al societății ca sistem global. În acest caz, soluțiile preconizate au caracter trecător, întrucît după un timp aceleași fenomene de criză se repetă într-o formă sau alta, punct de vedere care mulțumește pe numeroși politologi ce consideră drept criteriu al acțiunii politice eficiente echilibrul relativ și temporar al societății date. Precaritatea cunoașterii doar a unor fenomene parțiale, a unor fragmente ale relațiilor sociale, este însă evidentă în toate situațiile în care ea nu apare suficientă pentru a determina estomparea perturbațiilor și nefuncționalităților dintr-un subansamblu sau din sistemul social global. Se pare că o astfel de situație este, de pildă, pentru a nu aminti decît un exemplu, aceea proprie unor economii occidentale caracterizate prin „staginflație" în care schimbarea de tendință în funcționarea economiei nu se mai realizează prin tratamente unilaterale îndreptate spre reducerea șomajului sau a inflației, ci presupune o intervenție de programare a economiei de mai mare amplitudine.

G. Lukács avea dreptate să sublinieze în această ordine de idei că „Totalitatea concretă este... categoria fundamentală a realității...", că „...este cu totul posibil ca cineva să înțeleagă și să descrie într-un mod esențial just un eveniment istoric fără ca prin aceasta să sesizeze că este în mod real același eveniment, în funcția sa reală în interiorul ansamblului istoric căruia aparține, adică fără să-l surprindă în interiorul unității procesului istoric" [3].

Problema cunoașterii globale a diferitelor tipuri de societăți contemporane este una dintre cele mai dificile datorită complexității lor, a mutațiilor multilaterale generate de desfășurarea revoluției științifico-tehnice, de consecințele variate ale crizei energetice, a materiilor prime, de procesele subdezvoltării, de dinamica contradictorie a relațiilor internaționale. Dar, totodată, apare din ce în ce mai greu ca disfuncționalități proprii unor

---

[3] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Ed. de Minuit, 1960, p. 28, 31.

Scanned with OKEN Scanner

procese parțiale să poată fi rezolvate în mod adecvat fără a le corela cu determinismul global al societăților în cauză. Lipsa acestei corelări duce în fapt la anularea multora din efectele pozitive ale unei astfel de soluții.

În cadrul dezvoltării istorice contemporane și al actualului nivel al științelor sociale nu este posibilă cunoașterea integrală și controlul deplin al fenomenelor sociale, a multor procese spontane și imprevizibile. De aceea, cunoașterea și stăpînirea mecanismelor sociale se poate exercita doar în linii fundamentale, directoare.

O importantă contradicție și, implicit, limită a acțiunilor politice fundate pe acest tip de cunoaștere rezultă din ignorarea urmărilor lor social-umane, a impactului lor asupra grupurilor sociale. Este primejdia caracteristică acțiunilor politice de tip tehnocratic. Astfel de acțiuni sînt elaborate în virtutea unor criterii tehnice sau de eficiență economică fără a ține seama de interesele de ordin social și politic al grupurilor neparticipante la decizie.

Trebuie subliniat în această privință că analiza științifică a unor fenomene și procese sociale, concluziile obținute nu coincid și nu pot să coincidă automat cu interesele grupărilor sociale în diversitatea lor, cu revendicările lor. Într-o astfel de situație, decizia politică urmează a fi realizată numai prin impunerea ei pe calea autorității, ceea ce poate da naștere la tensiuni și ciocniri de amplitudine variate, să introducă surse de destabilizare în subansamblurile societății sau chiar în totalitatea ei. *Ipso facto*, o decizie și o acțiune politică ce pot să corespundă rezultateor cunoașterii științifice, unor cerințe ale determinismului obiectiv, nu au și caracter umanizat.

3. Al treilea tip al acțiunii politice presupune o *cunoaștere de mai mare complexitate și deschidere*. Pe de o parte, el implică împletirea unei cunoașteri totalizatoare a determinismului global al societăților cu aceea parțială a fenomenelor sociale determinate. Pe de altă parte, această cunoaștere cere, totodată, corelarea rezultatelor cunoașterii cu un ansamblu de valori ce asigură umanizarea acțiunii sociale, a consecințelor ei.

Scanned with OKEN Scanner

O cunoaștere de acest fel nu poate fi realizată și obiectivată de exponenții burgheziei contemporane, ale cărei interese fundamentale blochează în mare măsură posibilitatea studierii determinismului global al societății capitaliste, a tendințelor ce le degajă.

În secolul nostru o asemenea cunoaștere totalizatoare este aceea întemeiată pe sistemul de referință al gîndirii social-politice marxiste. După cum ansamblul de valori menționat este oferit de filozofia marxistă care, prin normele ce fundamentează cunoașterea sa, configurează spațiul interpretării cognitive a relației dintre umanizare și alienare în procesul istoric universal, în făurirea noii orînduiri.

O problemă de cea mai mare importanță, în această ordine de idei, este aceea a funcționării relației dintre cunoașterea socială și acțiunea politică. Este de remarcat, mai întîi, că cei doi termeni ai relației nu se identifică. Cunoașterea științifică este o activitate precumpănitor spirituală îndreptată spre descoperirea structurii, a raporturilor de determinare specifice unui obiect dat — în cazul de față, a unor sisteme sociale globale, componentelor acestora, a unei largi diversități de fenomene social-politice (relații, instituții, procese). Ea vizează reconstruirea rațională a obiectului studiat.

Dimpotrivă, acțiunea politică este îndreptată spre reglarea relațiilor sociale, fie că e vorba de reproducerea lor, fie că e vorba de modificarea și transformarea lor. Fără a subaprecia însemnătatea laturii sale ideologice, acțiunea politică este în mod primordial o formă a activității practice, modelatoare a relațiilor sociale.

Relația dintre *cunoașterea socială — acțiunea politică* trebuie să respecte această autonomie a domeniilor, expresia desfășurării lor pe baza unor norme diferite. Astfel cunoașterea științifică are drept criteriu stabilirea adevărului obiectiv și, pe această bază, respectarea normelor capabile să ducă la dezvăluirea și cristalizarea lui. În schimb, acțiunea politică, prin specificitatea sa practică, trebuie să fie realistă și eficientă, să folosească mijloace adecvate realizării scopurilor globale sau parțiale ce și le propune.

Scanned with OKEN Scanner

Trăsăturile proprii celor două domenii determină și interdependența lor. Așadar, acțiunea politică socialistă poate fi eficientă numai în măsura în care se bazează pe cunoaștere, în care-și elaborează proiectele prin luarea în considerare a necesităților, a contradicțiilor, și a posibilităților reale de rezolvare a lor puse în evidență de cunoașterea științifică și de cea filozofică.

Cealaltă verigă a interdependenței dintre cele două domenii constă în faptul că problematica acțiunii politice, dintr-un cadru determinat, reprezintă acel cîmp de întrebări, de solicitări fără de care cunoașterea socială nu poate fi fertilă. Numai răspunzînd acestor întrebări, filozofia, științele sociale se pot manifesta, într-o formă sau alta, ca instrumente ale transformării realității, pot să deschidă într-un timp sau altul noi orizonturi acțiunii politice, să intervină în funcționarea și dinamica relațiilor sociale și politice. Cunoașterea socială nu poate ignora, întrucît se vrea autentică și operațională într-un timp sau altul, problemele activității politice, dificultățile și contradicțiile ei, fenomenele ei stagnante. Tocmai această unitate, astfel înțeleasă, dintre filozofie și politică, dintre teorie și practică este surprinsă de A. Gramsci în definirea partidului clasei muncitoare ca „gînditor colectiv".

O particularitate a acestui tip de acțiune politică o constituie fundamentarea sa pe cunoașterea contradicțiilor sociale, a tipologiei și curbei de evoluție, a formelor lor de manifestare, a disfuncționalităților sociale, a corelației dintre mijloc și scop în rezolvarea acestora. După cum, o altă particularitate o reprezintă cunoașterea diversității intereselor și valorilor diferitelor clase și grupuri care realizează și suportă consecințele deciziei. Pe această cale, determinările obiective ale unei situații sau proces pot fi satisfăcute într-un mod umanizat, fără știrbirea intereselor grupurilor sociale, a membrilor societății. Firește, aceasta presupune receptivitatea grupului decizional față de interesele ansamblului grupurilor sociale, alfel spus elaborarea unei politici ce poate fi înfăptuită prin consens social.

Corelarea acțiunii politice în vederea rezolvării unei grave subdezvoltări economice cu cunoașterea determi-

Scanned with OKEN Scanner

nismului global al societății a permis, referindu-ne la experiența României, conducerea planificată, prin politica partidului, a procesului în așa fel încît să nu se producă disparități și disfuncționalități incontrolabile. Procesul smulgerii țării noastre din subdezvoltare nu a fost și nu este lipsit de importante dificultăți și contradicții, nu a avut și nu are nici pe departe un caracter idilic, dar el se realizează printr-o stăpînire în anumite limite a acestor contradicții și obstacole, a reglării formelor lor de manifestare potrivit liniilor directoare ale dezvoltării sociale.

Eficiența acestui tip de acțiune constă, printre altele, în aceea că poate aborda atît tratarea efectelor nevralgice ale unor situații și procese, cît și cauzele lor structurale. El se delimitează prin capacitatea de a fi corectat pe parcursul înfăptuirii sale, în raport cu dificultățile și perturbațiile întîmpinate. De aceea, în finalizarea acțiunii se poate obține un înalt grad de adecvare față de scopul (scopurile) proiectat(e). Mai mult decît atît, surprinzînd tendința seriilor de evenimente și fenomene dintr-un plan sau altul al relațiilor sociale, din cadrul național ca și din cel internațional, acest tip al acțiunii politice poate micșora surpriza provocată de derulările imprevizibile ale procesului istoric. În acest mod impactul reglator al acțiunii politice este nu numai imediat, asupra stabilității societății, ci și de durată în devenirea istoriei sociale și politice.

Scanned with OKEN Scanner

COMUNICAREA GENERAȚIILOR

Printre multitudinea de diferențieri dintr-o societate există una căreia nu i se acordă încă atenția cuvenită, aceea dintre generații. Și totuși generația reprezintă o determinație socială care-și face simțită prezența într-o diversitate de forme, de la unele elementar cotidiene, pregnant-vizibile, la altele mai subtile, mai greu scsizabile în mod nemijlocit, ce se produc în sfera valorilor și, de aici, tind să iradieze în alte zone sociale, în manifestările variate ale relațiilor sociale.

Fără a încerca o definire a generației se poate afirma că ea este, ceea ce s-ar putea numi, *o cuantă* a timpului istoric al unei societăți. Acesta se manifestă, într-adevăr, prin înserierea succesivă a unor generații diferite, care de-a lungul unei procesualități complexe și diferențiate a fiecărei orînduiri se transformă prin racordarea sau integrarea lor socială. Istoria omenirii și produsul ei, civilizația umană, apar ca rezultat al acțiunii însumate a generațiilor care s-au succedat și s-au înlănțuit, cu toate notele de discontinuitate dintre ele de o amploare sau alta. „Istoria — scriau, într-o lucrare mult timp ignorată, Marx și Engels — nu este altceva decît succesiunea diferitelor generații ; fiecare dintre ele folosește materialele, capitalurile, forțele de producție transmise de toate generațiile precedente ; în virtutea acestui fapt, fiecare generație, pe de o parte continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moștenită, iar pe de altă parte mo-

difică vechile împrejurări printr-o activtate complet schimbată“ [1].

Dacă limbajul conceptual al cunoașterii științifice a istoriei ca proces universal permite studierea articulațiilor lui fără a mai face apel la noțiunea de generație, nu același lucru este valabil în ceea ce privește investigarea unei societăți date. În acest caz noțiunea își păstrează întreaga viabilitate și necesitate, fără ea neputînd fi înțeleasă funcționarea și dezvoltarea ei. Astăzi este cu totul incredibil că dogmatismul a putut să nege existența generațiilor, să refuze să ia act de formele lor variate de expresie.

Generația se face simțită, dincolo de stratificarea de clasă sau cea profesională, printr-un ansamblu de similitudini proprii subgrupelor și majorității indivizilor ce o compun și prin alte note ce o diferențiază, într-un mod sau altul, de generațiile precedente. *Aceste note,* atît cele de identitate interioară cît și cele de distincție, *sînt în mod primordial psihosociale, constînd într-o mentalitate specifică, în predilecția pentru anumite valori,* ce nu trebuie să acopere neapărat întreaga arie a unei culturi, *pentru anumite reacții față de procesele sociale semnificative ale momentului istoric,* ca și prin *respingerea parțială sau totală a altor valori și mentalități antitetice sau numai deosebite.* Fără a subaprecia determinarea biologică a unei generații, mult mai importantă pentru definirea ei este articularea caracteristică a unor astfel de trăsături psihosociale, valorice, care formează ceea ce s-ar putea numi circumscrierea istorică a unei generații. Tocmai aceasta din urmă îi imprimă culoarea distinctă, îi fixează locul în succesiunea cuantică a timpului istoric dintr-o societate sau alta.

Firește că notele fizionomice proprii ale unei generații se constituie sub influența determinantă a ambianței sociale și culturale în care ea își face intrarea în istorie. Frecvent un eveniment major cu care o generație este obligată să se confrunte își pune amprenta în mod decisiv asupra ei, îi impregnează orizontul intelectual și sen-

---

[1] Marx, Engels, *Opere,* vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

sibil. Astfel, în secolul trecut, Revoluția de la 1848 a conturat generația pașoptistă animată de idealurile democrației și unității naționale. După cum în secolul nostru poate fi deosebită chiar pe plan european, o generație a primului război mondial și alta a celui de-al doilea război mondial care au plătit principalul tribut al acestor conflagrații, al căror destin a fost dominat de evenimentele și curba lor de desfășurare. De asemenea, există o generație care a înfăptuit în țara noastră revoluția democrat populară, a contribuit esențial la propulsarea României în orbita istoriei contemporane.

Nu întotdeauna sistemul de referință al unei generații este atît de grav și dramatic, iar un reper semnificat de un eveniment cardinal nu anulează celelalte elemente care participă la definirea fizionomiei unei generații, de la particularitățile modei vestimentare, la o mentalitate și sensibilitate cu note aparte, ce se exteriorizează și în unele moravuri, pînă la deschiderea sau închiderea față de anumite curente de idei. Într-o anumită privință *sensibilitatea de o factură proprie* este trăsătura cea mai vie a unei generații, ea fiind cel mai adesea, pînă astăzi, neomogenă din punct de vedere ideologic.

Se poate afirma de aceea că o generație se conturează pe baza uneia sau a cîtorva variabile sociale determinate ce pot fi identificate prin cercetarea împrejurărilor istorice ale existenței sale active, a diferențelor dintre sensibilitatea sa, a valorilor sale culturale față de acelea ale generațiilor precedente sau ulterioare.

Aria participării subgrupurilor componente la fizionomia și acțiunea tipică unei generații este profund variabilă fiind dependentă de impactul unui eveniment social sau cultural, de forța lui modelatoare pe care o exercită asupra intereselor lor și le incită manifestarea lor activă.

Dialectica generațiilor unei societăți se caracterizează în mod esențial prin *diferențiere* ; fiecare generație tinde într-un fel sau altul să fie *altceva* decît cea precedentă. Diferențierea începe de la însemne ale modei, trece prin afinitatea pentru anumite ritmuri ale muzicii și dansului, ajungînd în sfera valorilor culturale — chiar din aceeași matcă ideologică — care semnifică și schițează un fel distinct de proiecție.

Scanned with OKEN Scanner

Acest proces de deosebire este, în fond, expresia creativității generației, a voinței sale de a se demarca pentru a schimba, a inova, este expresia nevoii sale de a se proiecta în viitor în modalități adecvate modificărilor timpului istoric. Or, creativitatea în orice domeniu implică, pe lîngă continuitate, invenție, înnoire, care înseamnă transformarea premiselor găsite. Amplitudinea procesului este determinată de cauze sociale, de contradicțiile și disfuncționalitățile societății, capacitatea ei de a le rezolva, stadiul său de dezvoltare.

Într-o formă benignă, deosebirile dintre generații se exprimă curent prin semne de nemulțumire în relațiile reciproce, cum este aceea ce-și găsește traducerea în exclamația tipică a unor exponenți ai generațiilor mature iritați de o comportare sau alta a celor tineri ; „tineretul de astăzi...“, ca și în condescendența ironică a celor tineri față de reprezentanți ai generațiilor precedente pe care-i consideră tradiționaliști și chiar învechiți, lipsiți de aderență față de valorile noi ale spiritului contemporan dintr-un domeniu sau altul. Astfel de reacții nenuanțate trădează două tipuri de conformism, ce ipostaziază o generație sau alta la rangul de exponent al adevărului absolut. Pentru că nu există numai un conformism al celor trecuți prin viață, cu o experiență sedimentată, pe care o cred infailibilă, ci și unul al celor tineri, al autoritarismului modului lor de a fi, total nereceptiv la alte modalități de a fi, de a concepe viața.

În sine nici una dintre generații nu este purtătoarea unică a progresului, nu întruchipează integral și absolut valorile inalterabile ale existenței umane sau pe acelea ale unui anumit stadiu al ei. Numai simțul comun, neteoretic poate să pretindă că generațiile vîrstnice s-ar identifica cu spiritul conservator, iar cele tinere cu spiritul novator, deschis înnoirii. În fapt, nici o generație nu este exponentă și criteriu al adevărului sau al valorilor tipice unei epoci, unui moment al ei, ci numai cultura în diversitatea ei, confruntarea sa cu practica socială, îndeplinesc acest rol. Singură cultura spirituală poate răspunde printr-o analiză la obiect care dintre valorile ce se propun într-un domeniu sau altul sînt autentice, repre-

Scanned with OKEN Scanner

zintă o nouă direcție și nu o simplă pastișă, gradul lor de fertilitate socială sau culturală.

Cultura deține secretul delimitării dintre spiritul conservator și cel înnoitor, dintre cel tradiționalist și cel contemporan, deoarece ea tezaurizează atît valorile cît și instrumentele cercetării și elaborării lor, inclusiv a celor noi, ca și mijloacele validării lor. De aceea, potențialitatea reînnoirii constante a bagajului cultural, refuzul anchilozei în structuri spirituale ce se dovedesc anacronice întreține tinerețea manifestată prin receptivitate față de inedit, în timp ce opacitatea față de cultură duce frecvent la îmbătrînirea timpurie a multor tineri.

Diferențele dintre generații generează problema comunicării dintre ele. Integrarea lor socială este realizată de societățile contemporane printr-o diversitate de relații și procese economice, politice .și cultural-ideologice. Ele asigură înscrierea generațiilor în cadrul societăților date, a structurii lor invariante, ceea ce nu înseamnă însă că reușesc să înfăptuiască *ipso facto* și *comunicarea dintre generații, adică schimbul de valori și idei, permeabilitatea reciprocă*, singura fecundă în dezvoltarea culturală și socială, în accelerarea progresului social.

Altfel pe fundalul integrării generațiilor, în special a surselor și manifestărilor ei obiective, se pot dezvolta contradicții profunde între ele, care uneori pot ajunge la forme conflictuale. Așa este cazul, de pildă, în numeroase societăți capitaliste contemporane în care deosebirile dintre generații s-au transformat, în ultimele două decenii, într-un adevărat clivaj conflictual. O formă acută a acestei rupturi o reprezintă blocarea canalelor de comunicare dintre generații, alergia reciprocă la modalitățile lor de existență, semne ce se constituie ca un simptom al gravității crizei orînduirii.

Problema comunicării generațiilor este un proces spiritual dintre cele mai complicate. În sine comunicarea este adesea dificilă chiar între oamenii aceleiași generații, deoarece înseamnă transmiterea către altul (alții) a unui moment și fragment din lumea subiectivă a unui subiect, ceea ce presupune încredere în celălalt (ceilalți) în dorința și posibilitatea lui (lor) de a înțelege mesajul primit. Acest proces este prin excelență cultural, deoa-

Scanned with OKEN Scanner

rece vehiculează idei, mentalități și valori, realizează schimbul și confruntarea lor. Prezența unor experiențe de viață apropiate ușurează comunicarea între indivizii unei generații, chiar dacă structurile lor intelectuale nu sînt identice.

Între cei ce aparțin unor generații diferite greutățile comunicării ies la suprafață în toată amploarea lor, întrucît diferă, uneori considerabil, ca în perioada ruptu-rilor sociale, experiența de viață, sensibilitatea și nu o dată structurile lor intelectuale. Procesul este cu atît mai complicat cu cît pe de o parte prin intermediul lui cultura națională este asimilată de noua generație, pe baza ei constituindu-se conștiința sa, ideile și valorile ei, idealurile sale, iar pe de altă parte prin același proces se produce și confruntarea culturii cu exigențele noii generații, cu datele modificate ale societății, începe dez-voltarea ei cu noi idei și valori. Dificultatea sa principală constă în faptul că el trebuie să se adecveze constant, pentru a da rezultatele așteptate, mentalității și sensibili-tății în permanentă modificare a tinerei generații, care nu sînt și nu pot fi la fel cu acelea ale generațiilor care îndeplinesc rolul formativ. Este suficient să amintim că tînăra generație tinde să se raporteze critic la generațiile precedente, că potențialul ei creativ depinde într-un sens tocmai de notele inedite ale idealurilor ei. Comunicarea dintre generații începe prin formarea aspirațiilor de viitor ale celor tineri, prin *convingerea* lor de validitatea idea-lului ce i-l propun predecesorii lui, prin autodescope-rirea și elaborarea contribuției proprii la continuarea acestui ideal, la materializarea lui.

Ruptura dintre generații, conflictul dintre ele din capitalismul contemporan este manifestarea semnificativă a unei crize de profunzime a multor valori și idei sedi-mentate într-o tradiție cu o mare forță de inerție. Aceste idei și valori, mituri și simboluri tind să-și piardă treptat forța lor de convingere, generatoare de aspirații și pro-iecte la grupuri însemnate ale tineretului. Ele pun so-cietatea sub semnul întrebării, refuză o viață subordonată mercantilismului capitalist, mecanicismului orb al eco-nomiei și însemnelor ei, reducerii individului la postura de obiect pasiv al unor forțe sociale incontrolabile ale

Scanned with OKEN Scanner

istoriei. Criza din anii 1968—1969 din unele țări capitaliste a fost, printre altele, consecința acestei contestări a unor valori fundamentale ale capitalismului de către tînăra generație, a conflictului ei cu acei exponenți din generațiile anterioare ce se confundau cu valorile tradiționale sau nu găseau calea propice a depășirii lor.

După cum o deosebită importanță au, din același punct de vedere, pentru societățile care construiesc socialismul, învățămintele ce rezultă din experiența dureroasă a dogmatismului, care, prin deformările sale, prin utilizarea în făurirea noii conștiințe socialiste a unor mijloace neadecvate de presiune și coercițiune în locul celor proprii făuririi consensului, a interpus obstacole în comunicarea dintre generații îndeosebi prin umbrirea valorilor și aspirațiilor socialiste, unice prin generozitatea lor umanistă.

Comunicarea spirituală dintre generații, acelea animate de valorile socialismului, este autentică și eficientă, determină efecte durabile în măsura în care se bazează pe înfăptuirea consensului, altfel spus a *dialogului* între ele. Aceasta este singura cale prin care poate fi erodată și depășită *intoleranța*, cea mai puternică barieră în procesul comunicării dintre generații, expresia absolutizării — ce merge nu o dată pînă la sacralizare — a propriei mentalități, stări spirituale, afective și intelectuale, experiență de viață. Faptul că o intoleranță este legitimată pe o mai bogată și adîncă cunoaștere și experiență, iar alta se bazează cu precădere pe spiritul de îndrăzneală, pe capacitatea de asimilare și adaptare rapidă la teorii inedite și novatoare nu anihilează, în nici un fel, caracterul pernicios al ambelor forme în ce privește micșorarea posibilităților de receptare reciprocă, fără de care nu se produce osmoza reală a generațiilor.

Dialogul generațiilor este fecund întrucît reușește să atragă pe reprezentanții lor la confruntarea liberă a punctelor de vedere în toate domeniile, în probleme cardinale ale contemporaneității, confruntarea întemeiată pe criteriile culturii, a permanentei sale înnoiri. Pe această cale dialogul poate conduce la decelarea adevărului, la degajarea unor noi idei și valori, specifice dezvoltării so-

Scanned with OKEN Scanner

ciale și spirituale a lumii contemporane, la stimularea unor noi talente și energii.

Continuitatea ideilor și valorilor socialismului în succesiunea generațiilor rezultă nu numai din cunoașterea idealului socialist așa cum a fost el conceput în trecut, ci și din dezvoltarea lui în conformitate cu particularitățile societăților contemporane, cu noile date ale filozofiei și ale științelor, ale culturii, ca și prin diversificarea lui în raport cu diferitele domenii ale existenței sociale. În fond ideea de societate socialistă, fizionomia acesteia au fost elaborate pe terenul unei interpretări profund novatoare și științifice a societății, a dezvoltării capitalismului în secolul al XIX-lea, în mod special. Tinerețea și validitatea ideii în secolul nostru pot să provină, pe de o parte, din materializarea ei autentică și consecventă, iar pe de altă parte din continua ei înnoire pe baza rezultatelor multiple ale investigației filozofice și științifice, care să-i asigure o adecvare constantă la practica socială. Ideile și valorile socialismului capătă astfel în formarea tinerei generații credibilitate contemporană, teoretică și practică. Ele apar nu numai ca o operă transmisă, ci ca una creată de toate generațiile, inclusiv de aceea care va ajunge la maturitate prin obiectivarea viitorului. Conștiința de protagonist al istoriei o implică pe aceea a contribuției proprii la proiectarea lumii de mîine.

Dialogul nu este posibil fără situarea în interiorul aceluiași orizont al limbajelor comunicării. Se știe astfel că în toate științele evoluția cunoașterii provoacă periodic modificarea limbajului abstract, prin care se produce o nouă deschidere cognitivă. Dacă stăpînirea limbajelor este o condiție obligatorie a colaborării generațiilor în investigația științifică, uni- și pluridisciplinară, într-un mod asemănător se pune problema contemporanizării limbajului spiritual, în dialogul dintre generații, în sfera tuturor valorilor culturale. Cu alte cuvinte el este indisolubil legat de înnoirea limbajului filozofic și social-politic, fără de care autenticitatea culturii socialiste riscă să nu fie receptată de generația aflată la începuturile existenței sale sociale sau în stadiul formării sale.

Ideile de mare deschidere explicativă, capabile prin valențele lor teoretice să permită descifrarea celor mai

Scanned with OKEN Scanner

complicate fenomene sociale, a celor mai imprevizibile întorsături și contradicții ale istoriei, ideile de adîncă inspirație umanistă își pierd din permeabilitatea lor educativă dacă sînt prezentate în tiparele unor stereotipuri, reduse la substanța unor slogane, fără racordarea lor analitică la coordonatele unei gîndiri filozofice și social-politice de factură contemporană. Influența formativă a unei culturi rezultă, printre altele, din potențialitatea ei de a fi îndreptată cu antenele ei, spre prezent și, implicit, spre viitor, putînd să răspundă cu promptitudine întrebărilor actuale ale istoriei, ale spiritului. Această virtute este inseparabilă de dezvoltarea limbajelor specifice fiecărei componente a culturii spirituale, de delimitarea celor viabile de cele sterile, a celor expresive de cele artificioase. Toate acestea sînt valabile și pentru limbajul mass-mediilor, instrumente hotărîtoare de difuziune a culturii în secolul nostru.

Pentru ca diferențele dintre generații să nu devină contradicții de amploare, să nu dea naștere la conflicte și clivaje, înfăptuirea dialogului este numai o premisă necesară. O alta la fel de importantă este asigurarea de către generațiile precedente a spațiului social de manifestare a generațiilor tinere, ceea ce înseamnă printre altele crearea climatului necesar afirmării modalităților ei caracteristice de proiecție în toate domeniile de activitate. A-i stimula talentele și inventivitatea, a nu o lăsa să vegeteze, a-i solicita nevoia de perfecțiune sînt tot atîtea exigențe ale convingerii tinerei generații de posibilitatea realizării sale neîntîrziate, și nu după pensionarea celor anterioare, ca subiect activ al societății.

Ea poate fi ajutată să se maturizeze menținîndu-i vie curiozitatea spre inedit și aplecarea spre descoperirea unor soluții originale, obținerea unei experiențe proprii și studierea celei sedimentată anterior, fără a-i toci spiritul critic sau a o tutela, fără a-i amîna timpul creativității îndrăznețe, durabile, fără a o face să piardă încrederea în sine și în valorile noului, împiedicînd-o să alunece în resemnare și pasivitate. Altfel dialogul se fisurează, posibilitățile lui se diminuează și el se restabilește greu.

Scanned with OKEN Scanner

Osmoza generațiilor poate fi o sursă de progres dacă nu se reduce la simpla lor integrare obiectivă, la conviețuirea lor, ci se fundamentează pe schimbul dinamic al valorilor și ideilor lor, pe continuitate și creativitate, deschidere spre cultură și inovare, înțelepciune și îndrăzneală. Ea este profund necesară pentru o societate ca a noastră care aspiră și este angajată într-un proces complex și de mare dificultate de înaintare pe scara dezvoltării, a creației contemporane.

Scanned with OKEN Scanner

PREJUDECĂȚI DESPRE FILOZOFIE

Într-o amplă arie a conștiinței comune persistă ideea, cu adevărat caracter de prejudecată, că filozofia marxistă ar fi un ansamblu de dogme rigide, în care zadarnic s-ar căuta vreo rază de înțelepciune, atît de necesară în labirintul vieții cotidiene, că tot nu s-ar afla. Filozofia apare ca un spațiu închis de formule stereotipe ce nu comunică cu problematica incandescentă și diversă a existenței umane, cu întrebările ei reale.

Înțelegerea pozitivistă a filozofiei marxiste ca o schemă de idei imuabile, ce definesc un tablou încheiat al realității, a dus la golirea ei de confruntările autentice ale practicii sociale, ale creativității ei, de distorsiunile istoriei și ale vieții oamenilor. Acest mod de a concepe filozofia se află la antipodul a ceea ce așteaptă conștiința de la ea, delimitarea unor răspunsuri care să introducă o anumită ordine și certitudine în vălmășagul dilemelor existenței umane. Așa s-a născut prejudecata despre scientismul sec al filozofiei marxiste, despre indiferența ei față de valorile umane și față de cultivarea sophi-ei (a înțelepciunii), ceea ce a contribuit la inhibarea a numeroși adolescenți și tineri de a face efortul însușirii izvoarelor ei. La aceasta se adaugă și influența anchilozării structurilor didactice ale predării filozofiei marxiste, a limbajului uniform și necolorat, a formulelor lipsite de profunzime și deschidere teoretică.

Prejudecata menționată se îmbină cu alta, nu mai puțin răspîndită, aceea că roadele înțelepciunii ar putea fi culese cu ușurința desprinderii fructelor din pom, că

Scanned with OKEN Scanner

ele ar putea fi căutate în sfera „simțului comun" sau în produse spirituale situate la nivelul acestuia.

Ambele prejudecăți pun problema, cîtuși de puțin nouă, a raportului dintre cunoaștere și înțelepciune sau altfel spus, a ansamblului de valori și răspunsuri privind dilemele existențiale ale omului. Nu trebuie ocolit în abordarea ei faptul că „simțul comun" implică un nivel de meditație filosofică, așa cum îl include și limbajul comun, care fixează o anumită experiență de viață, delimitează granițe, fie ele și fluide, între idei și valori. Poate fi amintită, în acest sens, de pildă, afirmația că „bună, rea, viața curge înainte", care exprimă ideea obiectivității existenței, a dinamicii sale ce se impune dincolo de accidentele, dificultățile, succesele sau înfrîngerile oamenilor. Într-o ipostază metomorfozată artistic elemente de felul acesta constituie subtextul de idei sau valori filozofice cuprins în unele creații folclorice.

Dar „simțul comun" (sau conștiința comună) nu poate fi decît o sursă limitată și profund contradictorie de înțelepciune, deoarece nu dezvăluie temeiurile valorilor pe care le proclamă, nu are coerență intelectuală, ceea ce înseamnă că nu articulează o concepție explicativă asupra existenței. Două sînt principalele limite ale „simțului comun" ce trebuie relevate în acest context, spațiul restrîns al cunoașterii teoretice pe care îl presupune și impregnarea lui de ceea ce F. Bacon a denumit „idolii" spiritului, adică a unor idei fetișuri, lipsite total sau parțial de viabilitate cognitivă. Ambele îl fac impropriu să conștientizeze legile reale ale fenomenelor, raporturile dintre societate și mediul înconjurător, dintre om și lumea în care el se manifestă, dintre oamenii înșiși. Ele îi conferă, totodată, un caracter conservator, tradiționalist, generează alunecarea și cantonarea sa frecventă în stări iraționale.

Referindu-se la deosebirea dintre filozofie și „simțul comun" dintre filozofie și religie, Gramsci observa cu totală îndreptățire că : „Filozofia este o ordine intelectuală, ceea ce nu poate să fie nici religia, nici simțul comun... Filozofia e critica și depășirea religiei și a simțului comun și în acest sens ea coincide cu «bunul simț»

Scanned with OKEN Scanner

care se opune simțului comun". De aceea arăta în continuare Gramsci, „O filozofie a *praxisului* nu se poate înfățișa, de la început, decît sub o formă polemică și critică, ca o depășire a modului de gîndire precedent și a gîndirii concrete existente..." [1].

Ideea este de o deosebită actualitate și semnificație. Ea surprinde un defect esențial al modalităților didactice de prezentare a filozofiei marxiste, din trecut dar și de astăzi, care nu supun unei analize critice ideile și valorile simțului comun cu o forță deosebită de inerție culturală, ceea ce micșorează rezonanța sa. Depășirea acestui defect este cu atît mai acută în procesul de socializare a ideilor filozofiei marxiste, ce se adresează adolescenților și tinerilor, cu cît, de regulă, ei sînt nemulțumiți de răspunsurile pe care le oferă mentalitatea comună întrebărilor lor existențiale. Folosirea acestei posibilități ar oferi filozofiei marxiste o premisă fertilă propriei sale dezvoltări, ar deschide calea înlocuirii acelor structuri didactice ce dau semne de sclerozare, ceea ce ar putea constitui un punct de plecare favorabil însușirii ei de către generațiile tinere.

Marea lecție a istoriei filozofiei, începînd cu cea greacă și continuînd cu operele ei cele mai remarcabile, al căror ecou își păstrează, pînă astăzi, vigoarea intelectuală, este aceea că înțelepciunea autentică și reală *derivă din adevăr și poate fi edificată numai pe baza lui.* Acțiunea umană transformatoare, care este modul primordial de manifestare a existenței sociale, se definește prin raționalitate, iar aceasta implică adevărul, descoperirea lui, delimitarea lui de construcțiile false ale spiritului. Iar adevărul nu poate fi decît produsul cunoșterii științifice, în diversitatea formelor ei, și a celei filozofice.

Religia este de aceea o sursă de falsă înțelepciune, chiar dacă se poate admite că ea condensează în parte și date ale unei experiențe sociale determinate, deoarece umbrește, pînă la anihilare, conștiința de sine a omului ca demiurg, subordonînd-o propriilor fantasme. Mistificînd datele genezei și manifestării realității, ale exis-

[1] A. Gramsci, *Opere alese*, Editura politică, București, 1969, p. 23, 24.

Scanned with OKEN Scanner

tenței sociale, religia blochează posibilitatea cunoașterii lor științifice, a afirmării integrale a raționalității umane. Oricît de generoase ar fi unele dintre valorile declarate de o religie sau alta, ele sînt în ansamblul lor profund incongruente, iar spațiul imaginar ce-l conturează este amăgitor, fals consolator și grav restrictiv, prin fetișurile sale, în ceea ce privește explozia creativității umane. Religia este conștiința de sine a omului ce abdică de la realizarea deplină a atributelor sale, ce acceptă o lume a himerelor ca răspuns la întrebările sale existențiale.

În ceea ce privește cunoașterea specifică științelor naturii și tehnice trebuie precizat că adevărurile pe care ele le cristalizează nu produc nemijlocit conștiințe, înțelepciune, deoarece nu dezvăluie *sensurile lor umane.* Aceste adevăruri sînt expresia raționalității, dar nu relevă prin ele însile cum poate fi umanizată existența umană, cum trebuie să fie folosite ca instrument nu numai al progresului științific și tehnic dar și social-uman, al perfectibilității umane. Raționalitatea științifică trebuie interpretată filozofic pentru a i se dezvălui semnificația axiologică, pentru a face să lumineze noi orizonturi ale existenței omului și a societății. Se știe că știința poate fi, în anumite condiții istorice, și un mijloc al alienării, care poate fi utilizat pentru realizarea unor scopuri distructive și dezumanizante, pentru îngrădirea creativității oamenilor. Acest fapt evidențiază o dată mai mult importanța contemporană a filozofiei ca ramură a spiritualității, a intersecției dintre cunoașterea științifică și cea filozofică.

Pentru filozofia marxistă este caracteristică stabilirea unității consecvente între componenta ei cognitivă și cea direct creatoare de înțelepciune *(sophică),* care elaborează valorile și răspunsurile la întrebările existențiale. Avînd în centrul construcției sale ontologia socială, filozofia marxistă reprezintă conștiința de sine a istoriei și pe această bază permite cunoașterea de sine a individului în indisolubilă legătură cu aceea a societății căreia aparține. Tocmai această cunoaștere de sine a istoriei, a determinațiilor ei universale este singurul teren real al surprinderii unicității și diversității existenței umane, a trăsăturilor ei specifice, a contradicțiilor și limitelor sale

Scanned with OKEN Scanner

istoric determinate, dar și a deschiderii sale spre viitor, premise strict necesare pe drumul ce vizează înțelepciunea, atingerea vechiului postulat socratic al cunoașterii de sine.

Nu se poate răspunde, în zilele noastre, la gravele interogații pe care oamenii și le pun ei înșiși, despre valoarea omului, a existenței sale, a izvoarelor creativității sale, dar și a abisurilor în care a căzut de-a lungul istoriei, a strălucirilor și obscurităților lui, fără a ști ce este existența socială și istoria umană, articulațiile lor interne, relația complexă dintre activitatea practică și cea spirituală, fără a cunoaște ipostaza fundamentală a societății de a fi subiect, raportul dintre istorie și individ, istoricitatea și contradicțiile vieții lui. Interogațiile amintite sînt inerente, brăzdează și vor brăzda spiritualitatea istoriei deoarece ele exprimă poziția specifică umană în realitatea obiectivă, prin ele oamenii își conștientizează existența, se descoperă pe ei înșiși, condiții constante ale obiectivării lor.

De asemenea, valorile autentic umaniste, pe măsura cerințelor contemporane ale umanizării istoriei nu pot fi decît rezultatul cunoașterii, al ontologiei sociale. Lipsa de stăpînire a unor criterii — iar filozofia este de la începuturile ei *instituirea* de criterii pentru toate formele de expresie ale spiritului — *duce la confuzia de planuri*, cum este aceea între omenesc și umanism. Dacă omenescul este o realitate diversă în care măreția omului este la fel de justificată istoric ca și josnicia lui, umanismul este, printre altele, o *tablă de valori* și tocmai de aceea omenescul nu poate fi un criteriu al umanismului. Ipocrizia, oportunismul lipsit de principii sau agresiunea morală, huliganică, sînt atitudini ale unor oameni, dar, totodată, din punct de vedere umanist, și nonvalori, ce trebuie repudiate indiferent de vestmîntul lor. De asemenea este greu de ignorat că „idealismul benign", deși profund omenesc, prin multe din articulațiile sale produce alienare spirituală. Numai valorile fundate cognitiv răspund, în zilele noastre, cerințelor dezalienării umane în general, celei spirituale în mod special, sînt eliberate de fascinația pe care o exercită volutele speculative, magice și irațională ale gîndirii.

Scanned with OKEN Scanner

Filozofia marxistă se delimitează de curentele anterioare sau paralele cu ea prin neacceptarea nici unei idei sau valori care să nu fie întemeiată pe cunoaştere, ci doar expresia unei stări afective, al unui spasm al sensibilităţii. Frecvent se consideră că intervenţia sensibilităţii reprezintă un element complementar al oricărui demers filozofic, că valorile s-ar elabora pe acest teren. Nu s-a observat, însă, că, în acest fel pe de o parte se deschide calea pătrunderii subiectivismului în filozofie, în conturarea valorilor ei caracteristice, că se viciază însuşi procesul său cognitiv. Pe de altă parte, valorile lipsite de temeiuri în procesul cunoaşterii, îşi mărginesc deschiderea umanistă la o simplă ipostază declarativă şi himerică, generozitatea lor nereuşind să declanşeze acte culturale, energii sociale.

Toate acestea nu înseamnă lipsa de confruntare a valorilor filozofiei marxiste cu solicitările variate ale sensibilităţii, cu nevoile ei de exprimare şi îmbogăţire spirituală, de lirism şi dragoste, de puritate şi armonie, de solidaritate şi prietenie, de comprehensiune etc. De fapt una dintre probele de foc ale validităţii lor se face tocmai în acest plan, prin vădirea razei lor de pătrundere, a rezistenţei şi prospeţimii lor. Concepînd omul în relaţiile sale cu societatea şi cu sine însuşi ca om total, filozofia marxistă nu-l reduce la dimensiunea raţionalităţii, dar consideră că mijloacele ei specifice de cultivare a înţelepciunii sînt acelea proprii unui proces al cunoaşterii teoretice. Ele presupun rigoare dar nu secime şi opacitate faţă de efervescenţa sensibilităţii, a faţetelor ei multiple.

O prejudecată ce deformează relaţia dintre *cunoaştere şi sophie* este acea că filozofia ar fi nu numai cunoaştere ci şi „artă". Argumentul invocat al folosirii de către unii filozofi a unui limbaj literaturizat sau de incidenţă metaforică este fără consistenţă. El scapă din vedere că filozofia, ca demers cognitiv, trebuie să se distanţeze de influenţa subiectivităţii, în timp ce arta este tocmai o proiecţie specifică a acesteia. Lukács releva această diferenţă subliniind că arta este antropomorfizantă, iar filozofia, pentru a fi cunoaştere, trebuie să fie dezantropomorfizantă. Este drept că această diferenţă

Scanned with OKEN Scanner

nu este respectată de numeroși filozofi, ceea ce reduce opera lor la o meditație mitică, chiar dacă în interiorul ei pătrund raze de cunoaștere. Astfel de opere au firește *valoare ca document al spiritualității unei epoci,* dar nu ca instrument de cunoaștere și de înțelepciune autentice.

Eseul ca modalitate de expunere a filozofiei nu credem că poate fi nici el un argument pentru lipsa de rigoare, pentru nedefinirea conceptelor și a criteriilor elaborării lor. Dacă filozofia a suferit nu o dată de secătuire dogmatică, în egală măsură ea fost și este marcată de lipsă de rigoare teoretică, de subapreciere a argumentării euristice în fundarea adevărului, de concepte și torturate vocabule filozofice, adesea fără nici o acoperire.

Numai un sistem de valori fundamentat cognitiv poate cultiva o înțelepciune raționalistă și critică, diferită de aceea bazată pe credință oarbă în valori și în realizarea lor. O asemenea atitudine a fost tipică de pildă înțelegerii fataliste a determinismului social marxist, a acțiunii necesității în istoria umană, generînd supunere și resemnare religioasă față de sinuozitățile și erorile procesului de transformare socială.

Am ajuns astfel la o altă prejudecată privind filozofia marxistă — cu ecou îndeosebi în mediile nemarxiste — aceea că ea ar fi o profeție un mit contemporan, apropiat ca articulație de cele religioase. Ea are la bază, în unele cazuri, neluarea în considerare a argumentelor și a numeroaselor fapte acumulate în sfera ontologiei sociale, a economiei și a sociologiei care dezvăluie obiectivitatea necesității făuririi unor noi premise și determinații ale existenței sociale. În alte cazuri, ideea amintită izvorăște din tratarea anistorică a acestui proces, a contradicțiilor și limitelor lui, sau chiar din interpretarea fatalistă și mecanicistă a marxismului.

Această prejudecată nu ține seama de ruptura realizată de gîndirea marxistă în conceperea filozofiei, în sistemul ei de referință și structurile sale abstracte, de validarea rezultatelor ei, care o distanțează net de orice filozofie cu articulații și elemente mitice din secolul nostru. Problema pusă pentru prima oară de filozofia marxistă, aceea a transformării tipului de istorie dominant

Scanned with OKEN Scanner

pînă astăzi, este confirmată multilateral de o largă diversitate de fenomene ale istoriei contemporane. Faptul că rezolvarea ei s-a izbit de mari dificultăți, cele mai multe imprevizibile, că soluțiile ei implică o mai mare complexitate de elemente și procese decît cele prefigurate sau intuite inițial, nu anulează caracterul ei profund real și acut.

Cerința fundamentării valorilor filozofiei marxiste pe temeiuri cognitive ca și ineditul structurilor sale abstracte constituie sursa dificultăților în degajarea „înțelepeciunii" sale specifice. După cum contribuie la aceasta și insuficienta elaborare și delimitare distinctă a multor valori și răspunsuri la întrebările existențiale ale omului contemporan de acelea ale altor curente filozofice. Gîndirea marxistă nu a depășit încă întîrzierea acumulată în această direcție, avînd numeroase aspecte de elucidat privind creativitatea umană, statutul individului și diversitatea modalităților de realizare umanizată a lui, asigurarea libertății și demnității omului, procesualitatea dezalienării sociale și individuale, relația dintre inerție și inovare în formarea orizontului axiologic, izvoarele tragismului uman, implicațiile și dilemele umane ale revoluției științifice și tehnice, canalele comunicării spirituale și blocajele lor.

Pentru a afla răspuns la întrebările complicate ale omului contemporan trebuie mai întîi ca ele să fie corect formulate, iar în al doilea rînd ca ele să fie căutate acolo unde pot fi găsite, chiar dacă drumul dezvăluirii lor este cîteodată dificil, alteori abrupt și lipsit de certitudini optimiste, de speranța înfăptuirii lor imediate. Departe de noi de a sugera că în filozofia marxistă s-ar găsi acum de-a gata cheia tuturor căutărilor și confruntărilor. Dar ea oferă premisele adecvate pentru a le elabora.

Cuvintele lui Marx „Nu există șosea pietruită care să ducă la știință, și numai acei pe care nu-i sperie oboseala ascensiunii pe cărările sale abrupte pot nădăjdui că vor ajunge la culmile ei luminoase" [2] sînt la fel de valabile pentru cunoașterea filozofică și degajarea înțelepciunii sale specifice.

---

[2] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, Ed. P.C.R., 1947, p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

Procesul cunoașterii filozofice nu are capăt, ciocnindu-se, constant cu noi și noi probleme ale existenței umane, iar pe culmile lui nu se dezvăluie absolutul imuabil, ci cristale de adevăr și înțelepciune cu diferite grade de viabilitate și certitudine, de semnificație. Firească este tendința omului spre absolut, imposibilă este atingerea lui. În filozofia marxistă adevărurile și certitudinile nu au și nu pot avea caracter absolut, ci doar pe acela al unor trepte spre deschiderea unor noi orizonturi ale cunoașterii și acțiunii, ale învingerii necunoașterii și fricii, ale stimulării creativității.

Scanned with OKEN Scanner

SCURTĂ MEDITAȚIE DESPRE OM ȘI FILOZOFIE

Omul nu conteneşte să-şi caute şi să-şi definească identitatea. Aşa s-a născut printre altele filozofia, ca o veşnică interogaţie asupra propriei existenţe, ca o tentativă şi un efort, permanent reluate, de autodefinire.

În filozofie se regăseşte omul fiecărei epoci, cu întrebările, zbuciumul şi răspunsurile sale. Aşa este şi astăzi...

Trei sînt atributele caracteristice existenţei umane ce pot fi surprinse printr-o disecţie analitică contemporană : travaliul transformator şi spiritul, dar nu numai ca entităţi distincte ci îndeoebi ca înlănţuite şi topite în praxis. Unirea lor este mediată prin comunicare, prin forţa limbajelor, de la cel al limbilor naturale la acelea intersubiective, toate fiind manifestarea caracterului social al existenţei umane. Omul este acţiune, în primul rînd, una gîndită şi creată într-o ambianţă colectivă şi numai colectivă.

Sinteza acestor determinaţii reprezintă substanţa a ceea ce unii gînditori numesc, fără a greşi prea mult, aventura umană. Articularea specifică a atributelor amintite în fiecare epocă istorică a produs toate miracolele, mari şi mici, ale lumii umane, de la actele cotidian repetate ale materializării unei realităţi determinate la cel al creaţiei unei opere singulare. Numai *actul produce, se materializează, dar el implică în ţesătura lui participarea spiritului,* presupune constanta metamorfozare a determinaţiilor obiective în procese subiective şi apoi obiectivarea acestora.

Spiritul face să existe pentru om, ceea ce după o expresie a lui Hegel există doar în sine, ceea ce fiinţează

Scanned with OKEN Scanner

fără raportare la sine. Rațiunea transformă în cunoscut fragmente și elemente ale realității în sine. După cum prin diversitatea formelor sale spiritul completează făurirea spațiului uman prin crearea dimensiunilor sale abstract-raționale, imaginare, plastice și sonore. Este spațiul cunoașterii, al valorilor și simbolurilor, al limbajelor intersubiective. Dar toate acestea au crescut și s-au ramificat pe trunchiul existenței umane, ca urmare a solicitărilor directe sau mediate ale practicii sociale, a confruntărilor de tot felul, inclusiv culturale, generate de-a lungul istoriei sale.

Fertilitatea spiritului, uneori de mare strălucire, cu rezonanță milenară și seculară, nu rezidă doar în structurile lui variate, în mobilitatea lor, ci provine în mod primordial din implicarea lui în praxisul transformator, din valențele sale de a-l subiectiva pe acesta. Spiritul, oricît de fecund ar fi el, nu face, nu produce, nu devine act care materializează ; el este o premisă a actului. În afara acestuia spiritul se pietrifică, chiar dacă în forme insolite își pierde vivacitatea și autenticitatea. Una este contemplarea spiritului, prin reîntoarcerea la sine-însuși, ceea ce poate face din el un instrument de profundă creativitate și altceva este claustrarea lui în sine, navigarea sa exclusiv interioară care-l osifică.

Obsesia unui spirit în sine — proprie idealismului și transcendentalismului metafizic — uită că gîndirea cea mai bogată și mai rodnică este una terestră și numai terestră, că ea aparține lumii reale și nu uneia de dincolo, că transcendența este o abstracțiune a spiritului real, istoric, a cărei raționalitate trebuie pusă în lumină. Altfel este fie expresia iraționalismului noncognitiv, fie o simplă figură de stil.

Praxisul nu este un simplu instrument, ci constituie modul de a fi întemeietor al existenței umane, care decupează cîmpul de manifestare socială și individuală deschiderea ei istorică.

Omul este de aceea, în toate împrejurările și ipostazele existenței sale, istorie sedimentată, chiar dacă cel mai adesea firul continuității este întrerupt de numeroase rupturi și falii. A exista anistoric este tot atît de imposibil

Scanned with OKEN Scanner

ca și a ființa în afara determinațiilor economice ale societății.

Existența umană, atît în plan social, cît și în cel individual, este, în fiecare moment al ei, rezultatul unor procese anterioare, al unor structuri economice și sociale, instituții și moravuri politice, opere și valori culturale acumulate și ierarhizate specific. Toate acestea nu sînt în nici un fel întruchipări ale unor esențe ideale anistorice sau meta-istorice, ci dimpotrivă produse ale unei istorii determinate, ale acțiunii determinate — deși nu lipsită de prezența a numeroase elemente aleatorii — a societății în ansamblul ei, a unei colectivități din cadrul ei.

Firește între destinul istoric al unei orînduiri sau colectivități umane și destinul unui individ sînt diferențe notabile, inconfundabile. Ele nu schimbă faptul esențial că omul este o ființă profund ancorată în istorie, o ființă istorică.

Se poate, tocmai de aceea, afirma că istoria unei societăți este cheia care poate deschide poarta tuturor „secretelor" identității sale, iar în parte și pe aceea a unor „enigme" ale membrilor ei.

Unitatea indisolubilă dintre praxis și spirit a fost relevată acum mai bine de un secol, întemeind un nou monism, cel al filozofiei praxisului, dar abia în zilele noastre ideea începe să fie asimilată social. Calea elaborării sale a fost întortocheată ca și în cazul multor altor adevăruri.

Secole de-a rîndul formularea noului monism filozofic a fost blocată de neputința înțelegerii caracterului obiectiv al existenței sociale, al praxisului, de neincluderea acestora în realitatea obiectivă. S-a adăugat reprezentarea existenței (realității) în termenii opoziției dintre materie și spirit — ea căpătînd forța unei prejudecăți de neclintit —, ceea ce a împiedicat surprinderea naturii caracteristice a existenței sociale de a fi materială, practică, transformatoare, dar avînd totodată în compunerea ei o necesară și activă latură spirituală.

Procesul zigzagat al spiritului a permis însă acumularea acelor cunoștințe care erau posibile pe baza deschiderii istorice a praxisului : s-au format astfel două

tipuri principale de concepții asupra lumii, unul speculativ idealist, metafizic și altul materialist, mecanicist prin care s-au explorat și schițat fațete ale spiritului ca și ale realității materiale.

De-a lungul istoriei culturii s-au conturat, astfel, mai multe tipuri de a filozofa. Unul, centrat pe ideea de transcendență metafizică, care aparține mai curînd ariei mitologice filozofice; altul axat pe absolutizarea unui singur plan al existenței, în general, a celei umane în mod special, conducînd la o viziune unilaterală asupra lumii, fie materialistă sau idealistă; în sfîrșit, un alt tip este sedimentat pe un efort — divers articulat în funcție de epocă — de cunoaștere a lumii reale acceptată în bogăția variată a formelor ei. Este adevărat că nu în puține cazuri una sau alta dintre aceste modalități de filozofare s-a întrețesut, în ponderi diferite, cu elemente din celelalte.

Se poate constata că orice viziune predominant mitică este impermeabilă la deschiderea praxisului de orice fel, la asumarea și respectarea unor reguli ale cunoașterii, după cum o concepție predominant unilateralizantă tinde să încătușeze existența într-o schemă rigidă și incontrolabilă, conduce și instalează o formă de dogmatism.

Filozofia suferă încă, la sfîrșitul secolului nostru, de o multitudine de „idoli", de acele prejudecăți de mare influență și inerție care se impun cu pretenție de înaltă autoritate, dezvăluite parțial de Fr. Bacon în urmă cu peste trei secole. Cunoașterea a putut deveni științifică prin eliberarea treptată de tot felul de idoli, dar ei se conservă încă în interiorul celor mai multe curente filozofice.

Tentația descoperirii și statuării absolutului anistoric, obsesia trecerii dincolo de realitate, a transcendenței, inclinația spre concepte și idei cu rezonanță imaginativă, dar lipsite de o întemeiere rațională, cognitivă, cultul mitului și al structurilor mitice — sînt tot atîtea lanțuri ce încătușează filozofia contemporană de spiritualitatea unor epoci depășite, tot atîtea surse de arhaizare a unor importante filoane ale gîndirii filozofice din zilele noastre.

Nici un argument rațional n-a putut fi invocat, astfel, pînă astăzi, în sprijinul mitului transcendenței extra-

Scanned with OKEN Scanner

reale sau a esențelor ideale metaistorice, în afara credinței în ele a celui care le pune în circulație și a celor care le acceptă. Idei de acest fel sînt întotdeauna prezentate ca de la sine înțelese, ca indiscutabile, cînd, mai întîi, ar trebui fundamentate, cu mijloacele cunoașterii, sistemele lor de referință.

Ca metaforă — dar numai ca metaforă — transcendența poate să desemneze efortul colectivităților umane și a membrilor ei de a lăsa urme în timp, în istorie prin creația lor, prin diversitatea și singularitatea valorilor pe care le transmit posterității. Tot ca metaforă ea poate să semnifice înclinația spre autodepășire, proprie unor forme ale creativității. Ambele accepții relevă însușiri ale existenței umane obiective, neavînd nimic comun cu laitmotivul mitologiei idealiste despre om, ca și despre lume.

Neînțelegerea particularităților praxisului alimentează și stimulează persistența „idolilor" în aria filozofiei. Sacralizarea creativității umane și ipostazierea ei divină, idolatrizarea spiritului și a formelor lui, transformarea ființei și a orizontului uman în obiecte ale unui „mister" inaccesibil și impenetrabil pînă la capăt — care au dus și continuă să ducă la popularea multor opțiuni filozofice cu adevărate fantasme — provin într-un fel sau altul din lipsa unei autentice autocunoașteri.

În zilele noastre principiul socratic al cunoașterii de sine nu mai poate fi fecund decît prin ancorarea lui în studierea praxisului social, cu multitudinea sa de determinații și determinări, a relațiilor acestuia cu ființa și traiectoria individului. Închis în sine și întors doar cu fața la sine însuși omul singular este de neînțeles. Într-o perspectivă de acest fel omul devine obiectul unei construcții arbitrare, al unei false conștiințe de sine.

O formulă de a face filozofie ca cea propusă mai sus nu presupune cîtuși de puțin scientismul arid, ignorant al compelxității spiritului uman cu nevoia lui eternă de definire a sensurilor existenței, al confruntărilor dramatice dintre rațiunea și sensibilitatea ființei omului. Printre metodele filozofiei de a recepta problematica unei epoci, ca aceea pe care o traversăm, este fără îndoială și detectarea sensibilității sale diferențiate, de la

Scanned with OKEN Scanner

stările ei senine și optimiste la cele abisale și catastrofice. Numai ceea ce am putea numi o gîndire sensibilă poate surprinde mozaicul contrastant al probelemelor existențiale ale omului contemporan, cărora filozofia să le caute un răspuns.

Dar ea trebuie să le abordeze și să le trateze, așa cum am mai arătat, nu cu mijloacele sensibilității, ci prin crearea unui cîmp obiectivat, de distanțare a gînditorului — atît cît e posibil în stadiul actual al culturii — cunoașterea ei rațională, validarea critică a concluziilor de implicațiile afective ale problemei, care-i permite la care ajunge. Într-o optică de acest fel filozofia nu este nici pe departe, în mod fatal, rece și seacă. O gîndire filozofică ale cărei premise și idei sînt legate de fluidul argumentației raționale, ale cărei criterii de referință și norme de validare sînt puse în evidență, poate fi nu numai una care să ne conducă la adevăruri profunde, ci și elegantă, să aibe o certă dimensiune estetică. Există credem o frumusețe a rațiunii, a conceptelor și ideilor adevărate, evocată nemijlocit de logica și coerența raționamentelor, de spațiul filozofic conturat, de certitudinile ce le inspiră, iar pe de altă parte indirect de forța ei euristică și de cea constructivă a sensurilor.

A cultiva filozofia, în ipostazele ei de instrument al cunoașterii ca și de cel axiologic, de descifrare a semnificațiilor existenței, renunțînd la temeiul primordial al adevărului sau acceptînd diluția lui înseamnă a trece pe alt tărîm al spiritului, ceea ce s-a și întîmplat nu o dată în veacul nostru.

În deceniile din urmă s-a insistat cu precădere asupra unui singur fel de dogmatism, cel apărut pe trunchiul filozofiei marxiste. Acesta, în mod firesc, a șocat prin imprevizibil, prin opoziția sa cu sursele originare ale curentului, prin gravitatea deosebită a consecințelor practice.

Nimic nu este însă mai greșit decît ideea că ar fi singurul dogmatism contemporan ce ar merita o atenție critică. Există și un dogmatism, cu rădăcini mult mai adînci, cu o extensie mult mai largă, chiar dacă uneori sub aparențe mai subtile, cel al idealismului metafizic cu evaziunea sa din real și refugiul într-un spațiu mitic,

Scanned with OKEN Scanner

himeric. Izvorît și dezvoltat din surse felurite, printre care adesea un loc important îl ocupă fenomenele de alienare și frustrare umană, forța inerției sale rezidă în orizontul iluzoriu și consolator pe care-l schițează, în himera metamorfozei pe care o sugerează. Instrumentalizarea acestui mod de a filozofa în scopuri alienante — și nu o dată conservatoare din punct de vedere social, în secolul ce se apropie de sfîrșit — este unul dintre argumentele ce dezvăluie echilibrul uman echivoc și instabil pe care-l oferă, finalitatea sa ideologică reală.

Filozofia autentică nu poate fi în zilele noastre decît amitică, deci critică, tinzînd constant la reînnoirea unei ontologii fundamentată pe bogăția de cunoștințe asupra lumii, a existenței sociale, urmărind elaborarea și reelaborarea sensurilor ființei umane, a criteriilor activității sale menite să imprime o semnificație umanistă „aventurii“ pe care o realizează.

Scanned with OKEN Scanner

METAMORFOZELE IDEII

Lumea de astăzi — a acestui sfîrșit al secolului nostru contorsionat — este una în care adesea prevalează motivările și sensurile pragmatice. Cultura este privită nu o dată prin prisma posibilității instrumentalizării ei. Performanțele au întîietate și se instituie de cele mai multe ori ca barometru univoc al reușitei. Într-o lume confruntată cu acute probleme economice situația apare explicabilă și aproape legitimă.

Și totuși nici cultura, nici conștiințele ce o creează nu sînt nici pe departe reductibile la eficiența actelor în care pot fi într-un fel sau altul implicate. Iar unele — și nu puține — opere culturale nu au nici o eficiență în accepția uzitată a termenului. Acesta este cu totul impropriu pentru a le judeca, a le stabili valoarea !

Ar însemna să se uite utopia și speranța, genialitatea gîndirii care străbate veacurile, idealurile nedesmințite ale echilibrului și armoniei, sublimului și binelui, încrederii în progresul valorilor umane și al înaintării pe calea înfăptuirii lor — adevărate monade ale spiritului iradiate de operele de cultură.

Așa cum sînt metale nobile există și Idei nobile. Fără ele nu e de închipuit creația umană în nici un domeniu al ei. Toate monumentele civilizației au țîșnit, printre altele, dintr-o Idee ; printre acestea trebuie cuprinse nu numai zidirile spirituale și materiale, ci și epocile de răscruce ale istoriei : în toate este prezentă o Idee ce se vrea realizată, întrupată, o Idee care-și face loc, de cele mai multe ori, învingînd greutăți de nebănuit.

Scanned with OKEN Scanner

Există o mare diversitate de idei, toate la fel de necesare: filozofice, poetice, epice, plastice, muzicale, științifice, tehnice etc. Fiecare dintre ele are o materie de expresie caracteristică, un limbaj propriu. Toate exprimă o relație a omului cu realitatea sau cu sine însuși, cu excepția celor științifice care reconstituie raporturi determinate din diferite fragmente ale existenței, ce devin instrumentale prin ideile tehnice.

Ideea, oricît de simplă ar fi, este un orizont inedit deschis omului de către spirit. Ea este altceva decît o stare sau o emoție, altceva decît o simplă intuiție spontană. Prezența ei se întruchipează într-o organizare a materiei expresive, a limbajului specific, caracterizată prin transfigurarea lor înnoitoare, metamorfoza lor îndrăzneață. Repetitivitatea coboară ideea la nivelul unui adevăr banal, a unei pastișe.

Tocmai de aceea Ideea este rezultatul unei acumulări îndelungate, a unei activități spirituale de clarificare și decantare, de sedimentare și cristalizare. Apariția ei este mai întotdeauna imprevizibilă, chiar dacă se situează în ordinea firească a lucrurilor, dacă este solicitată și așteptată de o zonă a practicii sociale sau a culturii.

Printre cele mai prețioase Idei sînt acelea care au participat — continuă să participe — la formarea *identității de sine* a grupurilor sociale, a colectivităților, a oamenilor. Se poate vorbi de o adevărată *cucerire* a identității omului, care are același sens prometeic ca și descoperirea focului, făurirea uneltelor de fier, mai tîrziu a mașinismului sau în zilele noastre a automatizării cibernetice. *Identitatea de sine reprezintă premisa indispensabilă a umanizării ireversibile a relațiilor sociale, a omului.*

Ea nu trebuie confundată cu conștiința științifică de sine a omului, produs tîrziu al istoriei umane, al timpului ei contemporan. Toate străfulgerările care au contribuit la închegarea a ceea ce s-ar putea numi *conștiința omului ca subiect creator* au fost tot atîtea momente pe calea cuceririi identității de sine, a umanizării sale. De la preceptele lui Ghilgameș, la ideea socratică a cunoașterii de sine, la tentativele dialecticii platoniciene și ale raționalismului aristotelician de a delimita cîteva

Scanned with OKEN Scanner

din valorile umane fundamentale, trecînd prin dezvăluirile primordiale ale raționalismului modern cu deschiderile sale în sfera filozofiei, a științelor și democratismului politic, pînă la relativ recenta elaborare de către marxism a conștiinței de sine istorice a societății și a omului, toate sînt trepte ale spiritului ce se înscriu pe aceeași traiectorie.

Identitatea de sine a omului nu este numai rezultatul ideilor filozofice sau științifice. Ea nu s-ar fi conturat și n-ar fi cu putință fără participarea ideilor poetice și muzicale a celor plastice și epice, a celor arhitecturale și teatrale. Ea poartă pecetea lui Sofocle și Michelangelo, a lui Shakespeare și Beethoven, a lui Eminescu și Dostoievski, a lui Brâncuși și Kafka, a lui Th. Mann și Camil Petrescu.

Conștiința de sine a omului include delimitarea oscilațiilor sale între lumină și întuneric, creativitate și monstruozitate, înălțare și abis. Granițele dintre omenesc și neomenesc, sau prea puțin omenesc, au fost și sînt constant trasate prin acțiunea reunită și migăloasă a ideilor nobile, printr-o demarcare reluată cu fiecare epocă între adevăr și eroare, sublim și abject, bine și rău, armonie și dezechilibru, rațiune și iraționalitate.

Ideile forjează identitatea omului numai prin trecerea din zona îngustă a specialității lor în spațiul larg al diversității formelor morfologice ale conștiinței. Procesul echivalează adesea cu un seism al conștiințelor, care provoacă adevărate falii în modul de a vedea lumea, existența umană, valorile ei anterioare. Acestea sînt adevărate crize ale conștiinței cu un profund caracter înnoitor, deoarece o deschid și o sensibilizează spre noi direcții și cîmpuri de manifestare.

Invenția, noblețea sau genialitatea unei Idei — străpungerea pe care o realizează — exprimă ceea ce s-ar putea numi caratele spirituale pe care le conține, le face vizibile și le comunică. Ineditul ei izbește inerția spirituală și practică, trezește rezistența de un fel sau altul. Nu de puține ori Ideile au putut fi interzise și condamnate, răstălmăcite și deformate, calomniate și ridiculizate. Caratele lor au continuat să strălucească în pofida

Scanned with OKEN Scanner

lipsei de receptivitate, a adversității și a hulirii cu care au fost primite. Lumina lor n-a putut fi stinsă !

Ideile ce articulează identitatea de sine a omului se înscriu pe harta spiritului de-a lungul unei linii continue dar totodată fragmentată de momente și stadii de recul și stagnare, de involuție. Nu pot și nu trebuie uitate — astăzi mai puțin ca oricînd — ideile negării marilor valori ale spiritului, ale degradării pînă la anihilare a procesului de umanizare, ideile acceptării sclaviei și nondemnității, ale discriminărilor sau ale fanatismului de orice fel, ale tuturor monstruozităților pe care le-a generat — și le poate încă genera — somnul rațiunii. Istoria este, printr-o fațetă profund dureroasă a ei, o crudă mărturie în această privință.

În metamorfoza lor spre înfăptuire drumul ideilor nobile seamănă cu cel al firului de apă inițial invizibil, care-și croiește calea prin masivul de piatră, dînd naștere unui rîu de munte tumultos. Rezistența și dinamismul lor este marea sursă a propensiunii ideilor, a capacității lor de a menține vie speranța în valorile umane chiar și atunci cînd s-ar părea că numai naivii mai pot să creadă în ele. Ideile reprezintă izvorul de nesecat al speranței, fără de care nu poate prinde contur și viață nici un proiect uman !

Omul este fragil și frecvent presiunile îl pot frînge, dar ideile nu pot fi nici asasinate și nici împiedicate să-și facă loc. Galileo Galilei a abjurat, Giordano Bruno a fost ars pe rug, Spinoza a fost excomunicat din colectivitate, Descartes a fost nevoit să se exileze, iar Montesquieu să-și codifice limbajul, dar ideile lor științifice și filozofice au deschis calea largă și irealizabilă a cunoașterii. Ele au învins în plan istoric Inchiziția cu toată ferocitatea metodelor ei, au învins fanatismul clerical.

Aceste idei au inaugurat un proces treptat, care continuă și în zilele noastre, de modificare a rațiunii și sensibilității umane, a valorilor existenței. Adevărul a început să devină o astfel de valoare fundamentală nu numai a cunoașterii științifice, ci și a conștiinței de sine a omului ; lupta pentru adevăr în sfera cunoașterii a fost și una împotriva despotismului arbitrar. Ea a defri-

Scanned with OKEN Scanner

șat calea pentru descoperirea posibilității instaurării raționalității în existența socială.

Ideea socială — cum a fost numită în secolul trecut —, cea a egalității și dreptății sociale a parcurs lunga istorie de la utopia lui Morus la cea a lui R. Owen. Astăzi pare de necrezut cum s-a putut menține această idee în condiții în care uneori nu era împărtășită decît de autorul ei, cel mult de un cerc restrîns de inițiați. Ea putea să apară ca o simplă curiozitate muzeistică! Și totuși... ideea a rezistat, a ajuns obiectul unei mutații radicale, a fost reașezată pe temeiuri cognitive. A fost dezvăluită necesitatea, tendința obiectivă a posibilității realizării unei societăți care prin premisele ei să conducă la egalitatea socială, la luarea în stăpînire a propriei sale funcționări și dezvoltări. Această Idee a reprezentat un salt spectaculos în cultura umană și ulterior al unuia — de lungă durată — în conștiința socială.

Odată cu ideea posibilității obiective a trecerii la socialism s-a schițat un alt orizont spiritual neașteptat, cel al simbiozei dintre valorile democratice și cel al egalității sociale, provocînd astfel o singulară rezonanță în cele mai extinse categorii sociale.

Ecoul și dinamismul ideii socialismului n-au putut fi stăvilite nici de reprimarea și calomnierea ei, de diversiunile demagogice sau mercantil-instrumentalizate, nici de deformările generatoare de grave consecințe sau de erorile comise în înfăptuirea ei practică. Ea continuă să cîștige noi și noi aderenți, să inspire mișcări și procese sociale de anvergură, să stimuleze căutări teoretice și practice de perfectibilitate.

O altă idee a cărei realizare în dimensiunea universală părea utopică, cea a desființării discriminărilor și inegalităților naționale, a armonizării între grupurile naționale cum o numea Bălcescu, în urmă cu peste un secol, s-a materializat în practica socială cu o forță unică. Problema luptei pentru egalitate națională s-a transformat din una primordial europeană în una mondială, a tuturor continentelor, după cum a devenit, din una a cîtorva națiuni cu o populație relativ numeroasă, o revendicare a tuturor naționalităților și grupurilor etnice, chiar cu o populație redusă. Împotriva a numeroase ob-

Scanned with OKEN Scanner

stacole ideea egalității naționale, care însuflețește ample mișcări politice, repurtează în zilele noastre o victorie ireversibilă, e drept prin conflicte acute, tensiuni de durată și înfrîngînd tentativele, din nou actuale, de reînviere a unor forme de naționalism, rasism și antisemitism, nu o dată de o rară abjecție.

Transfigurarea spiritului — în fond orice mare idee este tocmai o astfel de transfigurare — reprezintă opera unui lanț de căutări, de experimentări neîncetate ce tind să inoveze limbajul expresiv, să adîncească profunzimea cunoașterii, să configureze noi perspective plastice și noi linii monumentale, să plăsmuiască stiluri sincrone cu evoluția ipostazelor umane, ale sensibilității. Ideile mari, epocale, se distanțează de toate care le-au premers prin ineditul lor șocant, prin descoperirea însemnelor specifice momentului istoric, prin pătrunderea adînc în viitor.

Așa sînt ideile lui Marx — cărora nici adversarii declarați nu le mai neagă un sens științific înnoitor — sau cele ale lui Einstein. Picasso poate fi contestat de unii, dar el va marca istoria veacului prin tentativa de a făuri un nou limbaj plastic.

Firește nu toate căutările și experimentele spiritului se dovedesc viabile, sînt reținute, devin un moment pe calea spre o nouă sinteză. În măsura în care sînt manifestarea autenticității și nu a mimetismului, multe din aceste experimentări chiar dacă nu produc elemente ce lasă urme, constituie repere ale pluralității din care se profilează filonul contemporan al creativității. În muzica secolului nostru, de pildă, nu s-a plămădit încă un limbaj de aceeași semnificație și deschidere universală ca acela din epocile anterioare : linia de demarcare este mult mai pronunțată decît cea a rearticulării cu structurile precedente. Dar aceasta nu înseamnă că sinteza nu se va produce.

Ideile mari scot practica din inerție, din ghemul de dificultăți și din stagnarea la care poate ajunge ea dintr-o diversitate de împrejurări. Ele indică direcția de înaintare a praxisului, aceea care poate declanșa și activa energii creative. Astfel de idei nu pot fi decît acelea ce răspund la întrebările reale ale istoriei, ale culturii.

Scanned with OKEN Scanner

Această particularitate este pregnantă în ideile care au determinat revoluția științifică și tehnică contemporană. Explozia lor a condus la noi abordări ale problemelor tehnice și tehnologice, ale aparatului productiv. Dar ea scoate la iveală și o fisură, care poate frîna valorificarea implicațiilor multilaterale ale revoluției amintite, aceea din sfera cunoașterii sociale ce nu a devenit încă terenul de acumulare a unor idei la fel de îndrăznețe ca acelea din domeniul științelor naturii și tehnice. Interdependența ramurilor de știință scoate în evidență că fără un progres rapid al științelor sociale, fără elaborarea unor teorii inedite pe măsura actualelor probleme ale dezvoltării sociale poate să apară riscul real al unor erori și deformări în utilizarea rezultatelor spectaculoase din științele naturii și tehnice.

Ideile novatoare în toate formele spiritului, dar în primul rînd în sfera cunoașterii, se nasc numai într-un climat al dialogului cult, al respingerii fanatismului oricărui dogmatism. Refuzul dezbaterii de idei autentice, afișarea intoleranței duce implacabil la dogmatism, sufocă efervescența spiritului. Nu se poate subaprecia faptul că în țesătura multor confruntări ale prezentului se profilează tendința ca în numele combaterii unui dogmatism să fie reînviate teze ale unor curente dogmatice interbelice, cum sînt acelea ale iraționalismului, ale etnicismului ortodoxist, ale metafizicii transcendentale, sau ale idilismului istoric etc. Astfel de teze nu numai că nu au nici un suport, cît de elementar științific, dar nu aduc nici o contribuție la elevarea spiritului, la metamorfoza lui creatoare. Ele sînt doar expresia simptomatică a unei crize prelungi, a unor conștiințe ce se manifestă prin amalgamarea valorilor cu nonvalorile, a valorilor umaniste cu cele fals umaniste.

Elogiul Ideii trebuie astăzi să-l completeze pe cel adresat acțiunii, praxisului. O lume în care nu țîșnesc Idei mari este una ce evoluează încet, riscă să stagneze, să se confrunte cu grave forme ale alienării, rutinei și inerției.

O IPOSTAZĂ COTIDIANĂ A FILOZOFIEI

Există întrebări filozofice pe care mai devreme sau mai tîrziu și le pune orice om. Una dintre acestea privește sensul existenței umane. Făcînd din viața lor obiectul voinței și acțiunii lor, oamenii ajung să reflecteze asupra dilemei dacă ea are sau nu sens.

Întrebarea poate fi pusă în forme diferite, dar dincolo de orice particularitate a formulării sale, ea dezvăluie preocuparea de a descifra valorile care pot să facă din viața omului, cu adevărat, o realizare unică și irepetabilă.

Oricît de mult ar întîrzia, problematica sensului existenței umane se impune în cele din urmă meditației omului, deoarece ea este conturată de însăși trăsăturile sociale și individuale ale vieții sale. Amintim, de pildă printre altele, caracterul finalist al activității umane, care-l face pe fiecare om să selecteze de-a lungul vieții sale valori de un fel sau altul, pe care este obligat să le confrunte, datorită rezultatelor diferite obținute în materializarea lor, cu valori deosebite sau contrarii prin semnificația ce o includ; fragilitatea existenței fizice a omului ce înfruntă o mare diversitate de primejdii și accidente pentru a se putea realiza, fiecare dintre ele dezvăluind profund temporalitatea vieții umane; intemperiile istoriei care au zdrobit frecvent existențele individuale transformînd procesul afirmării lor într-un adevărat joc al hazardului.

Fiecare dintre aceste trăsături împinge la o reflecție asupra sensului vieții umane, o conturează ca problemă în fața conștiinței, deoarece ele relevă că între existența

Scanned with OKEN Scanner

omului ca dat obiectual și valoarea ei nu este în nici un fel o suprapunere automată. Viața omului capătă sens — și ca atare are valoare — numai prin semnificațiile pe care le obiectivează, le materializează într-o formă sau alta.

În fond, se poate spune că conștiința confruntată inexorabil cu temporalitatea existenței umane, cu finitudinea ei, cu brutalitatea și rostogolirea cel mai adesea necontrolată a istoriei, își pune, printr-o mișcare de recul, întrebarea privind sensul vieții, ca o expresie mediată a contrastului dintre persistența civilizației umane în timp și dispariția individului. Acest contrast este poate cel mai pregnant și mai bine pus în lumină de vizibila diferență dintre durata de timp a valorilor culturale, uneori milenară, și limitele înguste ale existenței creatorilor acestora. Contrastul amintit a alimentat de fapt și problematica religioasă a nemuririi sufletului.

Pe acest ecran a apărut nevoia umană de a lăsa o amprentă asupra istoriei, a diferitelor ei planuri, ce și-a găsit o altă rezonanță în căutarea unui sens al vieții.

Iată de ce reflecțiile asupra sensului vieții exprimă momente cheie pe drumul complicat al conștientizării de sine pe care-l parcurg oamenii în suișurile și coborîșurile existenței. Ele apar ca o adevărată ipostază cotidiană a conștiinței filozofice individuale.

Deși aparent banală și comună, rezolvarea într-un spirit contemporan a întrebării filozofice la care ne referim este dificilă. Firește că ea, ca și multe alte interogații cu caracter filozofic, poate primi o multitudine de răspunsuri, în raport cu o viziune sau alta asupra lumii, cu un tip istoric sau altul de valori. În acestă perspectivă înțelegem printr-o rezolvare contemporană a problemei sensului existenței, una care să se situeze în orizontul cunoașterii, dar și în cel al dezalienării spirituale a omului. Aceasta înseamnă cu alte cuvinte ca ea să reprezinte un instrument al făuririi unei conștiințe de sine, autentice, reale, a omului, ceea ce presupune posibilitatea înaintării sale pe calea cunoașterii locului său în lume, a aptitudinilor și capacităților sale, a mijloacelor sporirii forței sale creatoare în plan individual și social-istoric, a nivelului său de umanizare.

Scanned with OKEN Scanner

Un balast pe calea tratării contemporane a problemei sensului existenței umane sînt interpretările ei mistice și mitice, adevărate forme de travestire metafizică a acesteia. Avem în vedere acele curente de idei și valori, idealiste sau materialiste, metafizice din zilele noastre, care departe de a mai aduce vreo contribuție la cunoașterea fenomenului uman îl voalează, uneori pînă la obscuritate, denaturează termenii reali ai existenței sociale și ai omului, sursele creativității lor, raporturile dintre formele lor de activitate, estompează pînă la ignorare dimensiunea fundamentală istorică a acestora. Astfel de interpretări formează o conștiință alienată care, de regulă, îndeplinește un rol consolator, de legitimare a unor situații dezumanizate, de instrumentalizare și manipulare a oamenilor.

Înaintarea pe drumul unui răspuns ancorat în cunoaștere, care să țină seama de multiplele variabile ce definesc complexitatea existenței umane, presupune luarea în considerare, mai întîi, a determinațiilor procesului istoric, iar în al doilea rînd a structurilor — de la cele economice la cele culturale — ale ambianțelor sociale proprii secolului nostru. La acestea trebuie adăugată cizelarea constantă a autocunoașterii fiecărui individ, adică a capacității de reflexie autoanalitică, îndreptată spre decelarea propiilor aptitudini, posibilități, aspirații, motivații și stimuli, spre schițarea fizionomiei individuale. Se conturează, astfel, un tablou de cunoștințe vast și diferențiat, un nivel al autocunoașterii reale, fără stăpînirea cărora răspunsul va continua să se inspire din aria fetișurilor supranaturale sau mitice.

În această ordine de idei poate fi menționat că o premisă inițială a unei reflexii autentice privind valorile ce imprimă sens vieții omului este neîndoios identificarea esenței umane, sau altfel spus, într-un limbaj actual mult mai riguros, a determinărilor specifice existenței umane. În funcție de conceperea esenței umane se răspunde și la întrebarea de care ne ocupăm.

De regulă travestirea meta-fizică privește esența umană ca o manifestare exclusivă a spiritului considerat ca ființă în care determinările existenței sociale se volatilizează. Însuși existențialismul, care are ca punct

Scanned with OKEN Scanner

de plecare faptul că omul nu-și alege nici locul, nici momentul apariției sale în lume, încearcă să degaje implicațiile acestuia făcînd total abstracție în cele mai multe cazuri, de societatea dată cu determinările ei multiple, de timpul istoric, pentru derularea aventurii umane. Este știut însă că valorile spirituale nu pot da prin ele însele, cu toată importanța lor, sensul deplin al existențelor umane, deoarece — fie că se acceptă sau nu — ele se manifestă indisolubil legate de valorile economice, de clasă și politice dintr-un spațiu social. Semnificația reală a valorilor spirituale rezultă numai din această articulare globală, care de prea multe ori este ignorată.

Înțeleasă însă ca totalitatea determinărilor existenței sociale — așa cum sînt puse în evidență de funcționalitatea și devenirea istoriei — esența umană conduce la o optică diferită asupra sensului vieții oamenilor. Într-adevăr întrucît existența umană nu este un dat natural, ci se autoproduce, se autocreează — aceasta fiind determinația ei principală — toate laturile procesului *au valoare* pentru ea, pentru oameni, deoarece în forme variate satisfac nevoi și interese ale lor. Cu alte cuvinte, autoproducerea societății (civilizației umane) ca ansamblu determinat de relații, instituții, procese și valori reprezintă *sensul fundamental al omenirii* pe fiecare treaptă a sa, care într-un mod sau altul se repercutează asupra vieții oamenilor, impregnează prin una dintre componentele ei sensul existențelor individuale.

Interpretarea esenței umane într-o manieră economistă este la fel de departe de adevăr ca și cea spiritualistă, deoarece unilateralizează omul, instituie instrumentalizarea valorilor, aprecierea lor printr-o perspectivă utilitaristă. În acest fel problema sensului vieții umane dispare în fond, se reduce la punerea în lumină a unor țeluri, fără să țină seama de nevoia de perfecțiune și de autodepășire, a oamenilor, de nevoia autoafirmării individuale, adică de a lăsa urme în albia largă a istoriei prin transgresarea activității rutiniere și ridicarea la nivelul uneia creatoare.

Rezultă din toate acestea că interogația asupra sensului existenței umane, care apare ca o ipostază cotidiană

a conștiinței filozofice, este în fapt una dintre cele mai complicate pe care trebuie s-o rezolve gîndirea filozofică.

În veacul nostru, probabil ca niciodată în altul, căutarea unui sens autentic existenței omului este tulburătoare și profund gravă, conduce conștiința pe drumul descoperirii unor situații limită de un tragism necunoscut nicicînd în istorie, al pătrunderii în zona răscolitoare în care adevărurile se relativizează și incertitudinile o asaltează. Într-adevăr este secolul în care valori tradiționale, adînc înrădăcinate, s-au spulberat ; cursul lumii nu se mai repetă din generație în generație, ca în trecutul nu prea îndepărtat, ca și cînd nimic nu s-ar schimba. Astăzi dimpotrivă procesele au un ritm amețitor, cu consecințe aproape imprevizibile și tocmai de aceea provoacă adesea demonetizarea multor valori ce păreau perene. Unele dintre ele nu mai dau satisfacție, chiar dacă nu s-au uzat total, nu mai pot genera convingerea că pot întemeia un proiect de durată, să înlăture sentimentul de zădărnicie și efemeritate. Alte valori, deși își păstrează validitatea, trebuie amendate și perfecționate pentru a face față exigențelor practicii sociale, spiritului novator al secolului.

Catastrofele abisale ale veacului, în primul rînd acelea ale căror simbol au devenit Auschwitz-ul și Hiroshima, au pus cu o acuitate unică problema de a regîndi sensul existenței umane, de a face din respectarea acesteia, a asigurării condițiilor demnității și libertății sale, idealul dar și bunul cel mai de preț al civilizației. Orice progres în sfera vreunei activități umane a devenit, după irecuperabilele tragedii ale contemporaneității, indisociabil cu afirmarea demnității și libertății omului, trebuie să implice lărgirea lor. Această modificare a conceptului de progres social ce se petrece sub ochii noștri are o semnificație deosebită, întrucît instituie o nouă măsură a evaluării dezvoltării istoriei, cu o remarcabilă forță stimulativă. Cu atît mai mult cu cît ea nu se referă numai la aria continentului european, ci la scara întregii planete, deoarece dintr-o problemă europeană regîndirea destinului uman, responsabilitatea pentru direcția înfăptuirii sale, a devenit una a culturii tuturor continentelor.

Scanned with OKEN Scanner

Regîndirea sensului și destinului uman urma să fie centrată pe corelarea strînsă a derulării istoriei cu aceea a existenței omului singular, în așa fel încît progresul istoriei să însemne transformarea ei în terenul realizării creatoare a omului și nu în cel al strivirii lui, ca supunerea istoriei rațiunii să implice sporirea gradului de libertate și creativitate al fiecărui individ. A fost și rămîne marea lecție a secolului nostru !

Se impunea, cu alte cuvinte, elaborarea unei sinteze între două mari filoane ale filozofiei, unul care cerceta formele de manifestare ale necesității în istorie, celălalt care se ocupa de statutul individului în autonomia sa relativă. Sinteza întîrziind să se realizeze, au continuat să predomine fie viziunile culturale ce insistă ca în sistemul hegelian asupra necesității în istorie, ignorînd omul, considerînd istoria ca o forță exterioară acestuia, fie acelea care accentuează ca în concepția lui Kierkegaard și Nietzsche pe aspirațiile unui om asocial și anistoric.

Oricît de importantă este transformarea istoriei, a datelor ei economice, sociale și politice, ea nu va produce nemijlocit modificarea sensului vieții oamenilor, a tuturor variabilelor incluse în statutul existențial al omului. O asemenea exigență presupune, printre altele, elaborarea unui concept cultural care să instituie noi proiecte de obiectivare umană, noi semnificații adecvate timpului, de o asemenea bogăție, diversitate, îndrăzneală și deschidere spirituală încît să stimuleze și să descătușeze energiile individuale, să permită o adîncire a individualizării umane.

Omul zilelor noastre se vrea altfel decît cel din trecut prin virtualitățile sale. Conceptul cultural al statutului existențial al omului din acest moment cu totul caracteristic al istoriei trebuie să schițeze această aspirație legitimă.

Întîrzierea în formularea și dezvoltarea unui asemenea concept cultural este una dintre sursele ce au alimentat procese culturale derutante prin complexitatea lor, unele de dezorientare și criză, altele de căutare și înnoire. Primele se manifestă prin eroziune axiologică, printr-o sclerozare a raporturilor de comunicare între

Scanned with OKEN Scanner

actele culturii, și acelea ale istoriei, ceea ce are ca urmare o scădere — uneori notabilă — a influenței culturii asupra tinerei generații, printr-o tendință de dogmatizare spirituală. Un simptom dintre cele mai grave al acestor procese ne apare a fi refuzul cunoașterii ca premisă a conturării conștiinței de sine, refugierea într-un orizont cultural consolator sau amăgitor.

Proceselor de căutare și înnoire culturală contemporană le este caracteristică deschiderea spre confruntarea validității ideilor și valorilor acumulate, în vederea perfecționării lor, deschiderea spre noi adevăruri și valori. Un semn grăitor al acestora îl considerăm a fi atitudinea de mare semnificație, pe care am putea s-o numim, antisisifică. În puține cuvinte s-ar putea spune despre ea că reprezintă refuzul activității sisifice, inert rutiniere, ale cărei rezultate sînt efemere, lipsite de valoare, se pierd în planul existenței imediate sau al celei proiective.

Atitudinea antisisifică include un nou tip de raportare a omului la sine însuși și la istorie. La sine însuși, întrucît nu se mai mulțumește cu simpla subzistență, cu o existență pasivă, la istorie, deoarece nu mai acceptă să fie doar instrumentul unor acte ale istoriei fără a fi și beneficiarul acestora. Noua raportare a omului la sine și la istorie este străbătută de conștiința inedită a importanței fiecărui act și moment al vieții, a unicității lor, dar și de conștiința împregnării acestora cu încărcături *semnificative* menite să lase o amprentă asupra unui fragment, plan sau act al istoriei. Prin ea omul se simte responsabil față de sine dar și de istorie, respingînd însă fatalismul distructiv, implacabil al procesului, neobosind să caute mijloacele supunerii acestuia unei finalități umanizate.

Atitudinea antisisifică este numai o formă de rezistență la agresivitatea efemerității, a dispersiunii fără sens, ci și un izvor de creativitate, de eliberare a existenței de impedimentele inerției, ale conștiinței de sine false, iluzorie. Ea este de aceea una dintre dimensiunile contemporane ale dezalienării, ale contestării ansamblului de forme care subordonează individul unei existențe ce se consumă prin risipa de sine și nu prin creație

Scanned with OKEN Scanner

rezistentă în timp, Prin toate acestea atitudinea antisisifică este una prometeică, de neîncetată afirmare a ideii că omul este așa zicînd condamnat la crearea constantă a lumii în care trăiește, a propriei sale ființe.

Transformările contemporane care se petrec în secolul nostru vădesc tentativa omenirii de a se reinventa pe sine. De aceea și sensul cel mai înalt al omului zilelor noastre pare a deveni redescoperirea sa prometeică.

Scanned with OKEN Scanner

III. OPERA LUI MARX ÎN RETROSPECTIVA SECOLULUI

Scanned with OKEN Scanner

Există în istoria cunoașterii opere nodale, ca acelea ale lui Copernic și Galilei, Darwin și Mendel, sau aceea a lui Einstein, ce au transformat atît domeniul lor nemijlocit cît și concepția generală a omului despre lumea din care face parte și despre sine însuși. Astfel de creații au restrîns aria de necunoaștere, au elaborat noi limbaje teoretice de reconstituire și interpretare a realității, au răsturnat viziunea asupra lumii încetățenită pînă atunci. De fiecare dată, s-au deschis astfel spiritului noi căi de înaintare, s-au amplificat disponibilitățile de umanizare ale existenței sociale, deși materializarea lor nu a fost niciodată rectilinie.

O revoluție de felul celei coperniciene o produce în sfera cunoașterii societății și istoriei, a omului, opera lui K. Marx. Ea transformă radical optica despre existența umană și istoria sa, reconcepe în termeni noi filozofia ca modalitate de însușire spirituală a lumii, modifică fizionomia unor ramuri de știință anterior constituite, ca istoria și economia politică, decupează noi direcții de cercetare în cunoașterea societății, inițiază înnoirea conștiinței de sine a omului.

Comemorarea unui veac de la dispariția lui Marx este un prilej pentru reevidențierea principalelor caracteristici ale operei sale, cu atît mai mult cu cît ignoranța însoțită sau nu de rea credință, subiectivismul partizan de toate nuanțele continuă să denatureze liniile autentice ale acesteia.

Redefinirea existenței umane ca obiect al cunoașterii constituie punctul de plecare care a făcut posibile toate

Scanned with OKEN Scanner

celelalte descoperiri făcute de Marx. În temeiul particularității fundamentale a realității umane de a fi socială, Marx face din societatea privată ca ansamblu de relații obiectul specific al cunoașterii sociale. Secretul realității umane trebuie căutat nu în primul rînd în studiul individului ca entitate sau într-o manifestare sau alta a spiritului, ci în investigarea raporturilor variate și diferențiate care compun o societate dată.

Ideea reprezintă o adevărată deschidere epistemologică, care a permis întemeierea cunoașterii științifice a societății, deoarece, în locul conglomeratului amorf de evenimente, cercetarea se poate îndrepta asupra cîtorva variabile fundamentale, a raporturilor de determinare dintre ele. Știința începe în toate cazurile prin construirea unui model pe baza unui număr restrîns de variabile, studierea proprietăților sale în laborator — în situația noastră acesta este unul strict mental teoretic, dar nu mai puțin valabil — și confruntarea sa, a observațiilor cu faptele empirice.

Obiecția că într-o asemenea perspectivă dispare individul, se diluează amprenta individualizată a activității umane, care în anumite planuri, ca cea spirituală, este covîrșitoare, nu se susține. Cunoașterea individului poate rezulta numai din examinarea relațiilor sociale în care el este integrat, de care el depinde. Într-o formulare aparent șocantă, insuficient valorizată pînă astăzi, Marx scria că : „Societatea nu este alcătuită din indivizi ; ea exprimă suma legăturilor și relațiilor dintre acești indivizi“ [1].

Deschiderea epistemologică asupra societății statuează și o nouă optică în ce privește istoria umană, concepută în temeiul ei ca formă specifică a mișcării sociale în diversitatea modalităților sale de manifestare.

Descoperirea fundamentală făcută de Marx privind existența socială — la care trebuie asociat numele lui Engels — constă în identificarea raporturilor de determinare dintre principalele variabile sociale, a relațiilor dintre subansamblurile societății, dintre determinațiile (trăsăturile) acesteia. Astfel este demonstrat, pe terenul

---

[1] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, Editura politică, București, 1972, p. 196.

Scanned with OKEN Scanner

unei mari bogății de fapte istorice, *rolul determinant al economiei în ansamblul relațiilor ce formează o orînduire dată*. Aceasta rezultă din particularitatea primordială a societății de a nu putea exista fără a produce, adică fără a transforma natura în obiect al activității oamenilor în vederea realizării bunurilor necesare subzistenței și dezvoltării lor.

Relațiile economice generează direct sau indirect pe cele de clasă, politice și spirituale, fapt care-și găsește expresia pregnantă în ceea ce se poate numi *echivalența sau coincidența tipologică* a tuturor formelor de raporturi aparținînd aceluiași ansamblu social.

Obiecția după care această lege socială ar fi proprie doar societăților contemporane, dar nu și celor anterioare, ignoră faptul că orice orînduire trebuie să producă pentru a exista. Rolul primordial al economiei în funcționarea unei societăți este manifestarea poziției acesteia în cadrul realității obiective, a relației dintre existența socială și naturală. De aici provine universalitatea istorică a legii.

Echivalența tipologică a tuturor relațiilor dintr-o orînduire dată pune totodată în evidență *complementaritatea lor funcțională*, necesitatea și implicarea lor reciprocă în determinarea societății. Determinismul social apare astfel ca produs al interacțiunii subansamblurilor unei societăți istorice, economia avînd în cadrul acesteia — după expresia lui Engels — rolul hotărîtor în ultimă instanță. Marx scria plastic în acest sens că într-o societate „toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele pe altele“ [2], iar în *Prefața la Contribuții la critica economiei politice* insista asupra unității indisolubile dintre structura economică, suprastructura politică, juridică și formele conștiinței sociale ale unei formațiuni.

Teoria determinismului social elaborată de Marx și Engels nu este în nici un fel — așa cum au pretins nenumărații ei necunoscători, ca și adversari — una economistă unilaterală, mecanicistă, ci una care subliniază interacțiunea dintre activitatea economică și cea culturală în funcționarea și evoluția unei societăți. Reducerea aces-

[2] K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, București, 1958, p. 130.

tei teorii la una economistă — care a dominat istoria marxismului — a provenit din necunoașterea și nestudierea operei lui Marx, a ideilor ei originare.

Teoria determinismului social dezvăluie totodată caracterul ei specific față de determinismul propriu altor sisteme ale realității. Ea evidențiază determinația caracteristică a societății de a fi subiect în raport cu natura, adică de a nu fi un dat al realității obiective, ci de a fi singurul ei domeniu care-și *autoproduce existența*, își creează propria sa realitate complexă. Încă în lucrările sale din tinerețe Marx scria că *„întreaga așa-numita istorie universală* nu este altceva decît generarea omului prin munca umană, procesul de devenire a naturii pentru om“ [3].

Firește acest proces nu se desfășoară arbitrar, deoarece societatea este totodată și obiect al acțiunii sale, avînd o funcționare și dezvoltare supuse relațiilor de determinare dintre subansamblurile ce o compun.

Descoperirea determinismului societății și a istoriei sale l-a condus pe Marx la o altă deschidere înnoitoare, aceea a reconceperii filozofiei ca modalitate de expresie spirituală. Marx produce în sfera filozofiei o *răsturnare* la fel de profundă ca în aceea a investigației societății. Filozofia tradițională conturează și structurează obiectul său în funcție de așa-numita problemă fundamentală a ei, relația dintre materie și spirit (sau invers) priviți ca termeni antitetici, polari. Se știe însă că spiritul este un atribut al existenței umane și de aceea problema reală este în fond aceea a raportului dintre om și realitatea obiectivă, natura. Excluderea omului și a spiritului din natură face imposibilă reintegrarea lor, îi condamnă la o existență aterestră. De aici și caracterul metafizic — în accepția etimologică a termenului — al filozofiei tradiționale, aporiile ei de nerezolvat. Cea mai importantă dintre ele constă în imposibilitatea de a explica metamorfozarea materiei în spirit sau invers, cu alte cuvinte de a dezvălui trecerea de la un plan al realității la celălalt.

---

[3]. Marx — Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 584

Scanned with OKEN Scanner

Marx a sesizat că relația inițială a filozofiei este falsă pusă, deoarece nu există o relație nemijlocită între materie și spirit. De aceea filozofia trebuie construită de la relația dintre existența socială și natură, adevărata cheie a raportului dintre materie și spirit, de la cunoașterea societății ca subiect. Afirmația este cu atît mai valabilă cu cît analiza lui Marx relevă totodată specificitatea societății de a fi o realitate material-spirituală, adică realizată în virtutea complementarității acțiunii transformatoare, materiale cu cea spirituală, pe baza interdependenței determinărilor, determinațiilor și produselor materiale cu cele spirituale. Activitatea umană reprezintă astfel rezolvarea enigmei trecerii de la materie la spirit și invers, singura manifestare a monismului real dintre materie și spirit.

Relația dintre societate (existența socială) ca subiect și natura ca obiect este sistemul de referință real al filozofiei elaborată de Marx, a ceea ce împreună cu Engels a numit *materialismul istoric*. O afirmă el însuși scriind: „punctul de vedere al noului materialism (a celui istoric — n.n) este societatea *omenească*, sau omenirea care s-a socializat“ [4].

Această inedită abordare a filozofiei schițează o problematică nouă, diferită în mare măsură de cea tradițională, dar din păcate insuficient receptată și dezvoltată de gîndirea marxistă ulterioară. Ea oferă premisele pentru transformarea filozofiei dintr-o meditație ce planează deasupra realității într-o cercetare din interior a acesteia, deci autentic dialectică, istorică; după cum permite trecerea de la o meditație dominată de subiectivitate la un demers ce poate să realizeze o cunoaștere obiectivă.

O a treia descoperire fundamentală a lui Marx este aceea a înnoirii radicale a economiei politice a capitalismului. În lucrarea sa clasică *Capitalul* este reconstituită întreaga complexitate a mecanismului acumulării și reproducției capitalului, disfuncționalitățile și principalele contradicții ale procesului, invarianța acestei relații pentru existența capitalismului. Analiza rămîne în

---

[4] K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958. p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

liniile sale directoare profund valabilă, evoluția economiei capitaliste de-a lungul acestui secol confirmînd și reconfirmînd concluziile lui Marx. Actuala criză a economiei capitaliste — a cărei posibilitate puțini o mai scontau — este o ultimă dovadă incontestabilă în această privință. Și aceasta este cu atît mai grăitoare cu cît ea intervine în împrejurarea în care economia și societatea capitalistă au suferit importante schimbări, neprevăzute de Marx, care au dezvoltat și cizelat mecanismele reglatorii ale relațiilor capitaliste, pîrghiile stabilizării lor, ale estompării izvoarelor și fenomenelor perturbatorii, dezechilibrante.

O singură idee a acestei analize putem s-o menționăm în prezentele însemnări, aceea a contradicției fundamentale a economiei capitaliste; termenii reali ai contradicției, așa cum este ea tratată de Marx în *Capitalul*, nu au fost puși în lumina lor reală de diverși cercetători decît extrem de rar în acest veac, ceea ce s-a întîmplat dealtfel și cu alte idei de care ne-am ocupat în paginile anterioare.

Contradicția fundamentală a economiei capitaliste constă după Marx în faptul că relațiile capitaliste imprimă funcționării economiei o dublă mișcare, una de dezvoltare absolută a producției și a forțelor productive, cealaltă de frînare și blocare relativă, mergînd pînă la stagnarea acestora. Dubla mișcare se manifestă cu intensități variate în diferitele stadii și momente ale ciclului economic. Marx scria în acest sens că: „În termeni generali, contradicția constă în faptul că modul de producție capitalist include o tendință spre dezvoltarea absolută a forțelor productive, făcînd abstracție de valoare și de plusvaloarea pe care aceasta o conține, precum și de relațiile sociale în cadrul cărora are loc producția capitalistă; în timp ce, pe de altă parte, ea are drept scop păstrarea valorii-capital existente și valorificarea ei într-o măsură cît mai mare... *Adevărata limită* a producției capitaliste este *însuși capitalul*, este faptul că auto-valorificarea lui apare ca punct de pornire și ca punct final, ca motiv și scop al producției; că producția nu este decît producție pentru *capital* în loc ca, dimpotrivă, mijloacele de producție să fie simple mijloace pentru o neîncetată

și tot mai largă dezvoltare a procesului vieții pentru *societatea* producătorilor. ...Mijlocul — dezvoltarea necondiționată a forțelor productive ale societății — intră în permanent conflict cu scopul limitat al valorificării capitalului existent."[5]

Această contradicție imprimă economiei capitaliste un echilibru instabil, care ciclic devine conflictual sau antagonic, pîrghia înfăptuirii echilibrului fiind dezechilibrul, criza, disproporția constituind calea de impunere a proporționalității. De aici rezultă și faptul că funcționarea economiei capitaliste este pe de o parte periclitată de crizele economice, iar pe de altă parte acestea îndeplinesc un rol reglator prin care se stabilește un nou echilibru; procesele catastrofice distrug economia dar reprezintă totodată o premisă a stimulării ei ulterioare.

Fiind o contradicție a relației de capital ea este indisolubil legată de reproducerea ei și tocmai de aceea este ireductibilă în cadrul capitalismului, de nerezolvat.

Corelată cu studiul relațiilor de clasă și al proceselor politice, analiza economiei capitaliste îl conduce pe Marx la dezvăluirea direcției dezvoltării societății capitaliste spre socialism, lege tendențială a orînduirii. Veracitatea simptomelor obiective și subiective ale diagnozei puse de Marx și Engels se vădește în neputința burgheziei de a împiedica manifestarea lor de-a lungul acestui secol, inclusiv în capitalismul dezvoltat postbelic cînd este pusă în acțiune politica cea mai complexă de contracarare și estompare a contradicțiilor și disfuncționalităților sale.

Plecînd de la această lege a dezvoltării capitalismului creatorii marxismului au elaborat ideea societății socialiste, au schițat principalele sale determinații. Acestea nu reprezintă altceva decît soluțiile întrevăzute pentru problemele deschise, ireductibile, ale capitalismului, în însăși funcționarea sa obiectivă și subiectivă, în determinismul său istoric. De aici rezultă importanța lor științifică, rolul lor proiectiv universal.

Experiența construirii noii orînduiri într-o arie largă a globului — în condiții istorice profund diferite de ace-

---

[5] K. Marx, *Capitalul*, vol. 3, p. I, EPLP, 1953, p. 249—250.

Scanned with OKEN Scanner

lea prevăzute și preconizate inițial — relevă, atît în ceea ce are ea fundamental înnoitor cît și în ceea ce reprezintă inadecvări, erori sau deformări, necesitatea respectării ideilor lui Marx despre societatea socialistă în esențialitatea și finalitatea lor.

Teoriile cardinale ce articulează opera lui Marx au datorită fundamentelor lor cognitive un caracter universal. Prin substanța lor ele nu fac însă parte din sfera teoriilor normativ-operaționale — care oferă o *tehnică* precisă, univocă pentru soluționarea problemelor ce le studiază — ci a celor explicative. Ele constituie altfel spus un instrument de cunoaștere a situațiilor determinate ce apar în evoluția istoriei, în diversitatea spațiilor sociale. Numai analiza acestora poate duce la identificarea problemelor proprii fiecărui moment și cadru istoric, a soluțiilor și mijloacelor adecvate rezolvării lor. De aceea materializarea ideilor lui Marx este indisolubil legată de o *mediere* complexă a lor, capabilă să reflecte mobilitatea procesului istoric, diversitatea împrejurărilor și să propună răspunsurile valabile nemijlocit pentru fiecare dintre ele.

*

O asemenea mediere complexă între grila teoretică elaborată de Marx și realitatea socială românească în plină transformare o reprezintă Programul partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră. Acesta realizează filtrarea teoretică a procesului construirii noii orînduiri din România pe baza ideii de societate socialistă conturată de creatorii materialismului istoric, dezvăluie particularitățile, contradicțiile și limitele istorice ale societății românești la începutul anilor '70. După cum se știe, ideea de socialism fundamentată de Marx și Engels evidențiază necesitatea ca noua orînduire să fie prin ansamblul trăsăturilor sale determinante superioară celei capitaliste. Cu alte cuvinte aceasta înseamnă, în linii esențiale, satisfacerea la un nivel mai înalt a nevoilor societății și a membrilor săi, umanizarea treptată a tuturor formelor de relații sociale și dezalienarea lor, realizarea unei dezvoltări pro-

Scanned with OKEN Scanner

gresive a orînduirii fără disfuncționalități ireductibile, stagnări și blocaje periodice.

Compararea principalelor rezultate economice, social-politice și culturale ale proceselor transformatoare ce s-au desfășurat în țara noastră prin prisma amintitei reprezentări despre socialism a permis relevarea modificărilor structurale ce avuseseră loc, amploarea și ireversibilitatea lor fundamentală. Drept urmare România a fost situată în planul unei noi direcții a făuririi istoriei, a celei socialiste, s-au produs — deși nu în mod integral și nu fără unele grave erori și deformări — premisele unui nou sistem social, diferit radical de cel anterior. Greșelile și denaturările din procesul tranziției nu schimbă acest fapt istoric primordial, rezultat al activității principalelor clase și categorii sociale de oameni ai muncii pentru obiectivarea politicii partidului comunist. Delimitarea netă de erorile comise nu poate fi un pretext pentru ignorarea situației că multe dintre ele au izvorît din complexitatea dificultăților obiective și subiective, din limitele cunoașterii sociale și ale experienței în stăpînirea contradicțiilor, în folosirea celor mai adecvate metode ale conducerii politice.

Pe de altă parte analiza întreprinsă cu privire la stadiul dezvoltării societății românești a evidențiat particularitățile sale determinante și sursele acestora, a condus la o evaluare mai adecvată a fenomenelor sale specifice. S-a putut constata astfel că economia românească nu era prin performanțele atinse, cu toate rezultatele sale incontestabile, la nivelul unor economii dezvoltate din cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea. Noile relații de producție, constituite pe terenul unei economii care în sistemul mondial capitalist cunoscuse forme grave de marginalizare, dependență și subordonare, nu ajunseseră să se manifeste integral ca o nouă forță productivă — pentru a utiliza expresia lui Marx și Engels — față de cele capitaliste dezvoltate ale veacului ; cele dintîi nu produceau indici de eficiență la fel de competitivi ca cele din urmă, funcționarea lor fiind grevată de sechele reziduale, directe și indirecte, ale subdezvoltării economice de odinioară.

Scanned with OKEN Scanner

Această situație făcea ca România să fie, așa cum a fost ea caracterizată încă la Congresul al X-lea al P.C.R., o țară socialistă în curs de dezvoltare.

O asemenea particularitate a procesului de tranziție la noua orînduire, cu o largă arie de validitate istorică, nu a fost întrevăzută de Marx, care dintr-o diversitate de cauze nu a studiat specificul societăților intrate mai tîrziu în albia dezvoltării capitaliste. Consecință a faptului că tranziția la socialism pe scara istoriei a început să se realizeze în alte împrejurări economico-sociale decît cele prognozate de Marx, această particularitate înseamnă în fond schimbarea radicală a însăși datelor inițiale ale construcției noii societăți, confruntarea ei cu probleme de mare dificultate pe care evoluția anterioară a istoriei nu le-a rezolvat. Printre acestea trebuie amintită în primul rînd aceea a industrializării economiei, sarcină nespecific socialistă din punct de vedere istoric, dar fără realizarea căreia nu se poate concepe în nici un fel crearea premiselor socialismului.

De aici decurgea și modificarea viziunii asupra procesului de tranziție în ansamblul său, care începe să fie înțeles ca o succesiune de mai multe etape necesare pentru înfăptuirea noii orînduiri ca o societate globală și manifestarea superiorității sale istorice. Viziunea anterioară a unei singure perioade pentru a asigura trecerea la socialism s-a dovedit invalidabilă odată cu înmulțirea ambiențelor și experiențelor sociale ale materializării procesului. Există o deosebire care trebuie luată în considerare între formarea premiselor societății socialiste, a unor elemente structurale, invariante, ale acesteia și constituirea noii orînduiri ca un sistem global, compus din mai multe subsisteme parțiale, cu o funcționalitate nouă în planul istoriei din toate unghiurile de vedere. Una este de pildă geneza noilor relații de producție prin sedimentarea cîtorva dintre datele lor primare și altceva este articularea lor ca raporturi ce funcționează ca o nouă forță productivă. Diferența dintre făurirea premiselor, aceea a sistemelor parțiale și a societății ca sistem global este printre altele una de durată, timpul istoric al materializării lor depinzînd în fiecare țară de

Scanned with OKEN Scanner

condițiile și nivelul general al dezvoltării de la care începe tranziția.

O asemenea viziune care ține seama în mai mare măsură de dificultățile și contradicțiile procesului de istoricitatea lui se degajă dealtfel din chiar optica lui Marx asupra construcției și evoluției societății socialiste. În lucrarea sa *Critica Programului de la Gotha* apare limpede ideea că afirmarea superiorității noii societăți este legată de dezvoltarea ei pe terenul relațiilor sale caracteristice, adică de o evoluție și maturizare a lor ce le eliberează de orice fel de amprentă anterioară, care potențează o funcționalitate integral umanizată.

Analiza fenomenelor societății românești întreprinsă în Programul partidului, elucidarea unor aspecte ale stadiului ei actual de dezvoltare reprezintă o amplă și interesantă deschidere teoretică, revelatoare pentru modul în care se pune problema construirii socialismului în condițiile unei țări care pleacă de la o economie subdezvoltată, marginalizată în cadrul sistemului mondial capitalist. În temeiul acestei analize au fost stabilite obiectivele strategice menite să răspundă problemelor și contradicțiilor specifice societății românești, au fost formulate orientările politice pentru diversele domenii sociale. Cunoașterea notelor individuale, istorico-naționale ale unei țări, mult timp subapreciate, este acea verigă de mediere a trăsăturilor universal valabile ale teoriei sociale în procesul materializării lor.

Evaluarea stadiului de evoluție a construcției noii societăți în țara noastră prin luarea în considerare a particularităților și contradicțiilor sale a dus la stabilirea ca prim obiectiv strategic pe acela al înscrierii României în rîndul țărilor cu o economie mediu dezvoltată, în vederea ajungerii ulterioare la o economie dezvoltată. Acest obiectiv se referă într-un mod sintetic la linia de perspectivă a numeroase procese și laturi ale funcționării economiei, dar și a celorlalte sisteme sociale parțiale. El are ca finalitate trecerea economiei de la o fizionomie predominant extensivă la una intensivă, avînd performanțe înalte în sfera productivității muncii, raționalizării organizării și conducerii, a eficienței, capabilă să reali-

Scanned with OKEN Scanner

zeze un progres constant al tehnicii la nivelul actualei revoluții științifice.

O asemenea modernizare a economiei presupune implicarea unor transformări adecvate și concordante în sfera formelor de organizare și conducere socială — prin lărgirea modalităților de consens, de adeziune — activă a grupurilor sociale la rezolvarea și reglarea variatelor contradicții ale funcționării sistemului, ca și în aceea a culturii, îndeosebi printr-o sporire a rolului științei și învățământului în determinismul global al orînduirii.

Dealtfel însăși funcționarea economiei relevă în actualul ei stadiu necesitatea unei dezvoltări globale echilibrate, altfel spus multilaterale, a societății. Aceasta este o opțiune pentru o linie de evoluție care să stimuleze complementaritatea, interdependența funcțională a sistemelor sociale parțiale. Economia nu este numai determinantă, ci și determinată de modul în care evoluează structura de clasă, relațiile politice și diversele componente ale culturii spirituale, de felul în care fluxurile proprii fiecărui sistem parțial contribuie la progresul economiei. Respectarea complementarității sistemelor parțiale apare ca dimensiunea necesară a realizării societății socialiste globale, a preservării stabilității sale.

Trebuie subliniat în acest sens că pentru Marx trecerea la socialism nu s-a rezumat niciodată la transformări petrecute numai în domeniul economiei și al caracterului de clasă al puterii de stat, ci viza modificarea tuturor formelor de relații sociale, constituirea unui nou model funcțional al acestora, adică a unei complementarități noi între ele.

De aceea ținînd seama că în evoluția socială pot să apară disproporții între diferitele sisteme parțiale, între unele dintre componentele acestora și nevoile funcționării ansamblului, ca și de necesitatea asigurării unei complementarități dinamice între sistemele parțiale ca o condiție a făuririi societății noi ca un sistem global, cel de al doilea obiectiv strategic al actualei etape fixat în Programul partidului este acela al construcției unei societăți socialiste multilateral dezvoltate.

Scanned with OKEN Scanner

Referindu-se la această finalitate secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, arăta :

„Cu prilejul adoptării Programului partidului de către Congresul al XI-lea am arătat că ne-am gîndit să stabilim obiectivul strategic al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate avînd în vedere toate laturile vieții sociale — baza materială, conducerea și dezvoltarea democrației, rolul tot mai important al științei, activitatea ideologică, politico-educativă. Am dat formularea de multilateral dezvoltată societății noastre viitoare pentru a nu se crea neînțelegeri, pentru a nu se lăsa neglijării vreunei laturi a activității, pentru a nu se trage concluzia că, vorbind de societatea socialistă dezvoltată, ne-am referi numai, sau mai cu seamă, la dezvoltarea bazei materiale.“ [6]

Un aspect important al realizării societății socialiste ca sistem global este eliberarea treptată a funcționării relațiilor sociale de orice manifestare alienantă, altfel spus dezalienarea lor integrală. Fără a ne ocupa aici de numeroasele laturi ale acestei vaste probleme este necesară precizarea că rezolvarea ei istorică este legată de acordarea prevalenței formelor și mijloacelor de consens în conducerea orînduirii, ca instrument principal de reglare și control al fenomenelor sociale. De asemenea ea presupune lărgirea ariei de manifestare și expresie pentru individ, ca subiect conștient de sine, formarea unui nou statut al individului, care să conducă în timp la o autentică sporire și diversificare a creativității omului, a satisfacției în viața sa personală.

Un proces de o asemenea complexitate și anvergură nu este în nici un fel și nici n-ar putea fi unul lipsit de contradicții și fenomene nefuncționale. Atît prin datele sale obiective cît și prin cele subiective, aceasta ar fi o imposibilitate teoretică dar și practică. De o deosebită însemnătate este de aceea în această situație cunoașterea caracterului structural-obiectiv al contradicțiilor, a dife-

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, Editura politică, București, 1982, p. 57.

Scanned with OKEN Scanner

ritelor lor stări și forme de mișcare, în așa fel încît evoluția lor să poată fi stăpînită și reglată, ținută sub control în cadrul unor forme care să nu pericliteze stabilitatea socială. Influxuri spontane și subiective în acest plan pot să ducă la scăparea de sub control a unor contradicții, considerate la un moment dat ca secundare, la apariția unor stări critice, acut disfuncționale, care în evoluția lor să genereze fenomene dezechilibrante, de criză. De aici rezultă constanta importanță a aplificării rolului științelor sociale în perfecționarea procesului de construcție și dezvoltare a societății socialiste.

Concepția partidului privind făurirea societății socialiste acordă o însemnătate de prim ordin cunoașterii specificului național al înfăptuirii procesului. Semnificația dimensiunii naționale provine din determinarea ei obiectivă, din faptul că ea conturează spațiul materializării noii orînduiri, a dezvoltării sale istorice. Luarea în considerare a dimensiunii naționale, departe de a deforma procesul transformator în notele sale universale, îl facilitează prin ancorarea sa în realitatea nemijlocită pe care trebuie s-o schimbe. Notele universale ale determinismului istoric, ale procesului transformator, sînt inseparabile de cele particulare și de cele individual-naționale.

Teoriile articulate în opera lui Marx exprimă, așa cum am arătat, notele universale ale dialecticii istoriei, adică trăsăturile sale necesar-identice, ale realizării direcției sale socialiste. Pentru ca acestea să poată fi obiectivate trebuie dezvăluită corelația lor indisolubilă cu notele determinante ale unui stadiu dat al istoriei, adică cu trăsăturile particulare ale dialecticii sociale, dar și cu notele ei individuale, ce exprimă diversitatea de situații naționale. Această dublă mediere a teoriei poate duce la formularea soluțiilor adecvate problemelor fiecărei epoci și țări.

Mai există un aspect al fenomenului la care ne referim ce nu poate fi neglijat : din confruntarea interpretărilor și rezolvărilor individuale, teoretice și practice, se poate descoperi, prin distanțare în timp, elementele inedite, caracteristice ale dialecticii istorice și ale acțiunii sociale contemporane. Adevărul teoretic cu valențe universale nu este și nu poate fi niciodată expresia uneia

Scanned with OKEN Scanner

sau a cîtorva experiențe, ci a degajării notelor identic-necesare ale istoriei dintr-o etapă dată. Istoria celei de a doua jumătăți a secolului nostru a infirmat existența unui model unic al acțiunii transformatoare, a unor formule stereotipe în desfășurarea ei, în rezolvarea problemelor din diferite ambianțe sociale. Ea reține în schimb practica diversificării formelor și mijloacelor procesului transformator ca fiind relația adecvată dintre determinism și acțiunea umană în producerea istoriei contemporane.

Toate acestea relevă că obiectivarea în spațiul României a teoriilor create de Marx poartă pecetea gîndirii teoretice și a activității practice a partidului comunist, a capacităților sale de a media finalitatea sa universală în planul istoriei naționale.

*

Rezultă astfel că o dovadă semnificativă și totodată concludentă a universalității gîndirii lui Marx o formează inserția și asimilarea ei de către variatele culturi naționale. Se poate afirma, fără nici o exagerare, că vitalitatea acestui filon configurează deschiderea contemporană a unei culturi, valențele sale de a răspunde întrebărilor lumii de astăzi.

Iată de ce opera lui Marx nu poate fi judecată de posteritate prin prisma formulărilor sale accidentale din domeniul strategiei și tacticii politice a prognozelor din acest plan, adică a unor elemente ce se situează într-un teren extrem de mobil, în care ideile sînt depășite într-un ritm inerent rapid. După cum ea un poate fi judecată pe baza unor neîmpliniri în cîteva detalii ale construcției, ci numai în temeiul liniilor sale structurale, fundamentale, ce au inovat radical gîndirea filozofică și socială, i-au stimulat potențele creative.

Istoria omenirii se află la o adevărată răscruce a dezvoltării sale. Problemele dramatice ale acestui stadiu își pot găsi o rezolvare umanizată numai prin folosirea instrumentelor forjate de Marx. Aceasta înseamnă continuarea și dezvoltarea ideilor originare ale operei sale,

Scanned with OKEN Scanner

lărgirea spațiului lor de cunoaștere, a rezonanței lor spirituale și politice.

Pentru a pătrunde și a ajunge la locul pe care-l ocupă astăzi în cultura și practica socială, ideile elaborate de Marx au trebui să învingă necontenit ignoranța și reaua credință, calomnia și denaturarea care au îmbrăcat formele cele mai diverse. În drumul lor actual vor apare probabil noi și variate dificultăți, dar influența lor culturală și socială este ireversibilă în plan istoric!

Scanned with OKEN Scanner

SUMAR

Prefața 6

I. **Marx și cultura contemporană**

Destinul operei lui Marx 10
Redescoperirea lui Marx 61
Actualitatea recitirii lui Marx 75
Marx și valorile naționale 85
Istoricitatea marxismului 94
Există o „criză" a marxismului ? 102
A. Gramsci despre originalitatea filozofiei marxiste . 111
Virtuțile dialogului filozofic 129
O dezbatere actuală în cultura politică marxistă . . 144
Controverse în filozofia marxistă contemporană . . 176
Lucrările lui L. Pătrășcanu : o explicație marxistă a fenomenului românesc 199
Marxismul și „noii filozofi" 231

II. **Filozofie — Cultură — Istorie**

Timpul istoriei 250
Sensul istoriei 260
Istorie și revoluție 267
Cunoaștere și acțiune 276
Comunicarea generațiilor 285
Prejudecăți despre filozofie 295
Scurtă meditație despre om și filozofie 304
Metamorfozele Ideii 311
O ipostază cotidiană a filozofiei 318

III. **Opera lui Marx în retrospectiva secolului** 327

Scanned with OKEN Scanner

DE ACELAȘI AUTOR

Sensul istoriei, Editura politică, 1968

Reflecții asupra filozofiei marxiste, Editura politică, 1974

Introducere în teoria marxistă a determinismului social, Editura științifică și enciclopedică, 1979

Procese sociale contemporane, Editura politică, 1980

A. Gramsci — un marxist contemporan, Editura politică, 1982

Lector : GEORGETA NAIDIN
Tehnoredactor : GHEORGHE CHIRU

Apărut 1983. Bun de tipar 20.IV.1983.
Format 16/54 × 84. Coli tipo 21,75

Tiparul executat sub comanda nr. 30 la
Intreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918"
Str. Grigore Alexandrescu 89—97,
București,
Republica Socialistă România

EPPUR, SI MUOVE!...

Traiectoriei operei lui Marx prin istoria secolului îi se potrivește laconicul enunț galilean *Eppur, si muove!* Acesta exprimă totodată sensul evoluției sale deoarece în calea influenței ideilor lui Marx pot interveni neîndoios dificultăți și momente de stagnare, dar procesul nu poate fi anihilat!

Scanned with OKEN Scanner